

مستطمان محمد

الادراك والخيال عند ابن سينا



محمد عثمان نخباتي

الإدراك والحسنى عند ابن سينا

قدم المؤلف هذا البحث إلى كلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول عام ١٩٤٢ فقال به درجة
الماجستير في الآداب مع مرتبة الشرف الأولى



مكتبة الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

الإهداء

إلى الشمس التي أضاءت سماء روحي ،
إلى العقل الذي أشعّ نور المعرفة في عقلي ،
إلى القلب الذي بثّ الحب والإيمان في قلبي ،
إلى النفس التي نشأت في أحضانها الرحيمة نفسي ،
إلى النبع الطاهر الذي استمددت منه حياتي ووجودي ،
إلى روح أبي في مقامه السرمدي ،
أهدي بأكورة ثمار زرعته .

محمد عثمانه بجاني

القاهرة أول يناير سنة ١٩٤٦

تصدير

بقلم أستاذنا الجليل المغفور له حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر

الشيخ مصطفى عبد الرازق

الكِنْدِيُّ والفارابي وابن سينا هم أساطين الفلسفة الإسلامية ، وضعوا أسسها ، وأقاموا بناءها ، ورسموا اتجاهاتها . وقد لُقِّب أولهم بفيلسوف الإسلام وفيلسوف العرب ، وُسِّمَ ثانيهم المعلم الثاني ، أما ثالثهم فهو الشيخ الرئيس .

وهذه الألقاب تعبر عن مكانتهم في الحركة الفلسفية التي نشأت في بلاد الإسلام . فأبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكِنْدِيُّ كان أول مسلم وأول عربي اشتغل بعلوم الفلسفة في البلاد الإسلامية . وكانت تلك العلوم من قبله شغل رجال ليسوا عرباً ولا مسلمين . وكانت تلك العلوم إلى عهده معتبرة علوم الأوائِل وعلومًا عقلية في مقابلة علوم الإسلام والعلوم النقلية .

ولئن كان أثر التفكير الفلسفي وصل إلى ثقافة المسلمين من قبل الكِنْدِيِّ خفيًا غير ظاهر ، فإن الكِنْدِيِّ هو الذي أراد أن تقوم ثقافة المسلمين على العقل إلى جانب النقل . وعمل لذلك ظاهراً من غير خفاء ، ونجح كل نجاح في أن يجعل للتفكير الفلسفي مكاناً شبه رسمي في الجماعة الإسلامية .

وجاء الفارابي بعقله الفلسفي العظيم ، وقلبه الفلسفي الكريم ، فعاش عيشة كلها للفكر وفي عالم الفكر ، وأوجد في الإسلام فلسفة ممتازة بطابع خاص ، وعنى أول ما عنى بأمر التفكير ووضع قواعده ليكون للمسلمين منطق كما لليونان .

وانتهى الأمر إلى أبي علي بن سينا العبقرى في تفكيره وفي همته ، فاستوعب كل ما في عصره من علم ، وأعمل عقله في كل شأن تحتمل العقول أن تتصل به ،

وأحاط بالحياة تجربة وفكراً ، وكان مُشغلةً من نظر وعمل ، فلم يزل يشتغل زمنًا غير طويل حتى ذاب فيما ترك من كتب خالدة .

وقد خطأ أبو علي بالفلسفة الإسلامية خطوة أوفت بها على السكّال ، بل خطأ بالأبحاث الفلسفية الإنسانية خطوة تعتبر مرحلة من مراحلها في تاريخ البشر .

وظل ابن سينا الشيخ الرئيس يتوارث الدراسات الفلسفية في الإسلام تلاميذه وأتباع مذهبهِ ، حتى لنجد في بعض عصور الركود العقلي الإسلامي كتباً يعالج مؤلفوها التعليق على آثار ابن سينا .

ولما تحركت الدراسات الفلسفية في البلاد الإسلامية نهضتها الأخيرة أواخر القرن الماضي على يد السيد جمال الدين الأفغاني كانت كتب ابن سينا وشروحها أول كتب عني بدرسها .

ثم آل أمر النهضة الفلسفية إلى الجامعة المصرية تهيم عليها وترعاها ، فزكت الدراسات الفلسفية وأينعت ، ونالت الفلسفة الإسلامية حظها من هذا الازدهار ، وتوجهت هم الباحثين من الأساتذة والطلاب إلى درس ما يتعلق بأساطين الفلسفة الإسلامية وعلى الخصوص ابن سينا . وأخذت هذه الأبحاث تسمو في مناهجها وفي تعمقها وتقصيصها حتى أصبحت نراها تضيف إلى المعارف والأفكار الإنسانية جديداً .

وهذه الرسالة في نظرية الإدراك الحسي عند ابن سينا للأستاذ محمد عثمان نجاتي مثل طيب من أمثلة البحث الجدي المعتمد على اطلاع وذكاء وفهم . فهي تلقى نوراً على جوانب من فلسفة ابن سينا .

ومن الخير أن يجعل شبانتنا الفلاسفة من ذكائهم وعلمهم ومن صبرهم على عناء البحث وتواضعهم وسيلة لتغذية نهضتنا الفلسفية الحديثة المرجوة بآثار أسلافنا العظماء .

مصطفى عبد الرازق

مقدمة المؤلف

(١)

إن محاولة وضع تاريخ لعلم النفس ، أو لنظرية من نظريات هذا العلم في الثقافة الإسلامية ، أمر دقيق صعب ، يقتضى معرفة كثير من الأصول والمصادر التي كان لها في تكوين هذا العلم أثر هام .

فنجد في القرآن مثلاً كثيراً من الآيات التي تتعرض للروح والنفس والأحلام وغير ذلك . ونجد مثل ذلك أيضاً في الحديث . ولا شك أن هذه الآيات والأحاديث كانت مصدراً لكثير من الآراء والأبحاث النفسية بين المسلمين في الصدر الأول من التاريخ الإسلامي .

وقد تسربت إلى المسلمين آراء كثيرة فارسية وهندية ويونانية ، ومصرية ، تناولت موضوع النفس ، وبحث في ماهيتها ، ومصدرها ، وكيفية تعلقها بالبدن ، وآثارها المختلفة ، وحياتها بعد الموت ، إلى غير ذلك من المسائل التي تناولها فيما بعد المتكلمون والفلاسفة .

وليس غرضنا في هذا الكتاب تدوين تاريخ علم النفس في الإسلام ، بل دراسة نظرية واحدة من نظريات علم النفس الإسلامي عند مفكر واحد من مفكري الإسلام . هذه النظرية هي « نظرية الإدراك الحسي » . وهذا المفكر هو ابن سينا . غير أننا سنجد أن هذه الدراسة ، مع تحديد موضوعها ، دقيقة وصعبة ، وسنحاول في دراستنا ربط آراء ابن سينا بالمفكرين الذين تقدموه من اليونانيين والمسلمين ، وبالمفكرين الذين أتوا بعده من المسلمين والمسيحيين . وسنحاول أيضاً ، وهذا يهتّمنا إلى حد كبير ، ربط آراء ابن سينا بعلم النفس الحديث .

ومن الضروري لمثل هذا البحث أن نلقى نظرة سريعة على مشاكل علم النفس ، وعلى الآراء والدراسات النفسية المختلفة التي كانت شائعة في العالم الإسلامي قبل عصر ابن سينا^(١) ، حتى يتسنى لنا أن نحكم حكماً صحيحاً ، إلى حد ما ، على تطور التفكير في هذا الموضوع ، وعلى مبلغ النضوج الذي وصل إليه هذا العلم على يد ابن سينا . وبذلك نستطيع أن نقدر القيمة العلمية لنظريات هذا الفيلسوف الإسلامي الذائع الصيت . وسنتوخى في هذا العرض غاية الاختصار .

١ - القرآن والحديث

ورد في القرآن بعض الآيات عن النفس ، والروح ، وكيفية خلق الأبدان ومنحها الروح والقوى النفسية المدركة ، والحلم والرؤيا ، وحياة الروح بعد الموت ، وغير ذلك مما يتعلق بالنفس الإنسانية . ولا شك أن هذه الآيات قد أثارت التفكير عند المسلمين في موضوع النفس ، فتكوّنت عندهم في هذا الشأن آراء كثيرة^(٢) . وسنذكر فيما يلي بعض الأمثلة لذلك .

قال تعالى « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون »^(٣) . وقال تعالى « إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرأ من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »^(٤) . هذه الآيات وأمثالها تبين كيفية خلق الإنسان ، وأنه مكون من عنصرين : عنصر مادي أرضي ، وآخر روحي علوي . وهذا يجرّ بطبيعة الحال إلى البحث في كيفية

(١) ولد ابن سينا فيما بين سنتي ٣٧٠ و ٣٧٥ هـ . وتوفي سنة ٤٢٨ هـ . انظر القسم الثاني من المقدمة .

(٢) انظر ابن قيم الجوزية : كتاب الروح الطبعة الثانية ، حيدر آباد سنة ١٣٢٤ هـ ، وأبا الحسن إبراهيم بن أبي بكر البقاعي : كتاب سر الروح طبعة مصر سنة ١٣٥٢ هـ .

(٣) سورة السجدة ، آيات ٧ و ٨ و ٩ (٤) سورة ص ، الآيتان ٧١ و ٧٢

تعلق الروح بالجسم ، وفي الآثار التي تنتج عن ذلك في كل من الجسم والروح . ونجد أثر ذلك واضحاً في فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين .

وقال تعالى « والله أخرَجَكُم من بُطُون أمهاتِكُم لا تَعْلَمُونَ شيئاً وَجَعَل لَكُم السَّمْعَ والأَبْصارَ والأَفْئِدَةَ لعلَّكُم تَشْكُرُونَ »^(١) . وقال تعالى « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا »^(٢) . هاتان الآيتان وأمثالهما تبين أنَّ في الإنسان قوى مُدركة للأشياء ، وأنَّ من هذه القوى السمع والبصر والقلب ، أي العقل^(٣) ، وأن المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى ، أي أنها اكتسابية^(٤) . ففي القرآن إذاً توجد نواة نظرية المعرفة التي سنجد لها مفصلة فيما بعد عند الفلاسفة .

وقال تعالى « اللهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى »^(٥) . هذه الآية وأمثالها كانت مثاراً للمناقشة حول موضوع الأحلام والرؤى . وفي الأخبار أن عمر سأل علي بن أبي طالب فقال له « يا أبا الحسن ربما شهدت وغبنا ، وشهدنا وغبت ، ثلاث أسألك عنهن ، فهل عندك منهن علم ؟ فقال علي بن أبي طالب وما هن ؟ فقال . . . والرجل يرى الرؤيا فمنها ما يصدق ومنها ما يكذب . فقال علي : نعم . سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما من عبد ينام يتملى نوماً إلا أُعْرِجَ بروحه إلى العرش . فالذي لا يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التي تصدق . والذي يستيقظ دون العرش فهي التي تكذب »^(٦) . وقد كثرت الكلام بين المسلمين عن الرؤيا

(٢) سورة الحج ، من الآية ٤٦

(١) سورة النحل ، آية ٧٨

(٣) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس طبعة مصر سنة ١٩٢٧ م ، ص ١٣

١٤ و ١٦

(٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، طبعة مصر سنة ١٣٢١ هـ ، ج ٥ ، ص ١٠٨

(٥) سورة الزمر ، من الآية ٤٢

(٦) ابن قيم الجوزية : كتاب الروح ص ٤٤ — ٤٥

وتعبيرها^(١) . وذلك يجرّ إلى الكلام عن ماهيّة النفس وكيفية علاقتها بالبدن . وسنرى أن الفلاسفة فيما بعد مثل الفارابي وابن سينا يفسرون الرؤى تفسيراً يظهر فيه جلياً أثر القرآن والحديث . فهم يفسرونها باتصال النفس بالعالم العلوي (العقل الفعال في رأيهم) وتلقّى الوحي منه .

هذه أمثلة بسيطة لبعض الآيات التي تحوى بذوراً لنظريات نفسية ، وكانت مَثَراً لكثير من الآراء بين مسلمي الصدر الأول ، وكان لها تأثير فيما بعد عند المتكلمين والفلاسفة . ولا يخلو الحديث أيضاً من التعرّض للنفس والروح . روت السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف »^(٢) . وقد احتج بهذا الحديث القائلون بأن للأرواح وجوداً قبل وجود الأجساد^(٣) .

٢ - المتكلمون والمتصوّفون

وقد أصبحت هذه الآيات والأحاديث ، مضافاً إليها ما عرفه المسلمون من النظريات الفلسفية المختلفة وعلم العقائد المسيحية^(٤) ، مصدراً لكثير من الآراء والمناقشات بين المتكلمين والمتصوّفين عن حقيقة النفس ، وصفاتها ، وآثارها ، وخلّقتها ، ومَعَادِها ، وغير ذلك من المباحث التي تتعلق بالنفس .

وقد اختلفوا في أمر النفس ، فنزّع بعضهم إلى المادية المتطرفة . ونزّع بعضهم إلى الروحية المتطرفة . وتوسّط بعضهم بين الطرفين^(٥) . أما الماديون ، فمنهم من

(١) انظر محمد بن سيرين : تعبير الرؤيا ، طبعة بجاي سنة ١٣٠٢ هـ

(٢) البخاري ، ج ٢ ، ص ١٤٧

(٣) كتاب الروح ، ص ١٢٥ — ١٧٦

(٤) De Boer : Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1925-26, Vol. 2, p. 744 seq. (٤)

(٥) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين ، طبعة إستانبول سنة ١٩٣٠ ج ٢ ص ٣٢٩ —

٣٢٧ ؛ كتاب الروح ، ص ٢٧٩ — ٢٨٥ ؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي : محصل أفكار

المقدمين والمتأخرين ، طبعة مصر ١٣٢٣ هـ ، ص ١٦٣ — ١٦٥ ، ابن حزم : الفصل في الملل

والنحل ، ج ٥ ، ص ٧٤ وما بعدها .

أنكر النفس جملة ، ومنهم من قال إن النفس جسم أو عَرَضٌ لجسم ، ومنهم من قال إن النفس مزاج وتأليف بين الطبائع . ومن هؤلاء المشبهة والجسمة والقائلون بالجوهر الفرد . أما الروحانيون فقالوا إن النفس ليست جسماً ولا عَرَضاً لجسم ، ولا مكان لها في الحقيقة ، وليس لها طول ولا عرض . لا تماس شيئاً ولا يماسها شيء . ولا يجوز عليها الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة . وإنها تحرك البدن بإرادتها ولا يماسها . وهذا قول معتبر وأتباعه . ومن توسّط بين الطرفين قال إن النفس أو الروح جسم لطيف مُدَاخِلٌ للبدن سائر فيه ، وإن الروح هو الإنسان في الحقيقة ، وهو الحسّاس المدرك المحرك . وهذا قول النظام وأتباعه ، والروح عند المتصوّفين جوهر مادي من طبيعة إلهية ، وهو لذلك ينزع إلى العودة إلى مبدئه يدفعه الشوق والحب . ونجد عند المتصوّفين تحليلاً لبعض الحالات النفسية كالعشق والحب والشعور باللذة أو الألم وغير ذلك . وقد أُلّفَ بعضهم في النفس مثل ابن عربي .

وحاول المتكلمون تفسير ظاهرة الإدراك فأدلوأ بآراء في كيفية حدوث الإدراك ، وفي أنواع المُدْرَكات ، لها أهميتها في تاريخ الدراسات النفسية في الإسلام^(١). فقال البعض مثل النظام إن الإبصار يحدث بخروج شعاع من العين على نحو ما نجد عند أفلاطون Platon وألكميون Alcmeon وإنبادقليس Empédocle^(٢). ونفى البعض ذلك وقال إن الإبصار يحدث باتصال الضوء بين الرائي والمرئي . وهذا يؤدي إلى القول بانطباع صور الأشياء في العين على نحو ما نجد عند أرسطو والفارابي وابن سينا^(٣). وتكلموا أيضاً في الألوان وتأليفها وكيفية إدراكها^(٤). وحاولوا تفسير تخصص الحواس المختلفة

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢) Beare, J. : Greek Theories of Elementary Cognition, Oxford, 1906, p. 12, 14-15, 44-45

(٣) انظر الفصل التاسع

(٤) ابن حزم : الملل والنحل ، ج ٥ ، ص ١٢٦ — ١٤٠ ، المحصل ، ص ٦٤ -

لإدراك أنواع معينة من المحسوسات ، أى حاولوا تفسير الطاقة النوعية للحواس *Énergie Spécifique* وهو ما حاوله مولر Muller في العصر الحديث . يقول الأشعري إن عمرو بن بحر الجاحظ قال إن أصحابه اختلفوا في ذلك ، فزعم قوم أن الذى يمنع السمع من وجود اللون أن شائبه ومأنه من جنس الظلام الذى يمنع السمع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت . وأن الذى يمنع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون . قال وعلى مثل هذا رتبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح . قال وزعم آخرون أنه إنما صار الفهم يجد الطعوم دون الأرييح والأصوات والألوان ، لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيره . . وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات ، وعلى شوائب الأنوف الأرييح . قال وزعم آخرون أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأرييح والأصوات لقلة الألوان فيه . ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد . ولو أفرطت عليه لما وجد لوناً رأساً . لأن الألوان هى التى تمنع من الألوان . فقللة الموانع من اللون أدرك اللون . وكذلك الذائق والشام والسامع . وزعم الجاحظ أن هذا هو القياس على أصول النظام ، وأن النظام كان يمثل للقولين الأولين (١) .

هذه الآراء وكثير غيرها تناولت موضوعات هى فى الحقيقة من أبحاث علم النفس . وقد تناولها الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا بالبحث الدقيق . غير أنه يجب أن نشير هنا إلى أن هذه الآراء المختلفة المتناثرة التى نجدها عند المتكلمين والمتصوفين لا يمكن أن نسميها دراسات نفسية بالمعنى الصحيح . وإنما هى فى الحقيقة آراء وخواطر متناثرة وغير ملتزمة لم تصل بعد إلى درجة النظرية العلمية . ويلاحظ فيها تأثير الأفكار الأجنبية وعلى الأخص الأفكار اليونانية التى أخذت تنتشر فى العالم الإسلامى .

٣ - الفلسفة اليونانية

وكان اليونانيون من قبل قد تناولوا النفس بالبحث والدرس فتكونت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة . وكان منهم الماديون الذين اعتبروا النفس جسماً مثل إنيادقليس وديموقريطس Démocrite ، أو مزاجاً مثل ثاوفرسطس Théophraste وإستراتون Straton من متأخري المشائيين ، أو بخاراً حاراً كالرواقيين Stoïciens . ومنهم من قال إن النفس ليست جسماً ولكنها صورة في الجسم مثل أرسطو وأتباعه . ومنهم من اعتبر النفس قوة روحية إلهية تهبط إلى البدن من العالم العلوي مثل أفلاطون وأفلوطين Plotin وأتباعهما . وقد حاول هؤلاء الفلاسفة على اختلافهم دراسة الظواهر النفسية المختلفة كالإحساس والعقل ، فخلقوا لنا آثاراً لها أهمية كبيرة في تاريخ علم النفس ، وكان لها تأثير عظيم في الدراسات النفسية في العالم الإسلامي .

ومن الكتب اليونانية التي عرفها العرب وكان لها تأثير كبير في دراساتهم النفسية طيماوس Timée وفيدون Phédon وفيلابوس Philebus لأفلاطون . وكتاب النفس وكتب الطبيعيات الصغرى وأهمها الحس والمحسوس ، والذكر والتذكر ، والنوم واليقظة لأرسطو . وكتاب الحس والمحسوس لثاوفرسطس . وشرح كتاب النفس للاسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodise وكثير من الشروح والتعليقات على كتب أرسطو وعلى الأخص كتاب النفس لثاءسطيوس Thémistius ويحيى النحوي Jean Philoppon وسمبليقيوس Simplicius وغيرهم^(١) . ومن الكتب الهامة التي كان لها تأثير كبير في آراء المسلمين كتاب أثولوجيا أرسططاليس ، وهو منسوب خطأ إلى أرسطو ولكنه في الحقيقة تلخيص لبعض تاسوعات أفلوطين^(٢) . وكتاب الخير

(١) محاضرات سانتلانا ، مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد الأول ، ص ٣١٧ - ٣٢٢

(٢) محاضرات سانتلانا ، ص ٩٦ - ٩٧ ، ص ٣٨٤ - ٤٠٦ ، دي بور : تاريخ

الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريعة ، مصر ، سنة ١٩٣٨ م ، ص ٣٠ - ٣٢

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900, p. 73-76.

المحض وهو من مصدر أفلاطوني^(١) . وكذلك عرف العرب كثيراً من الكتب الطبية وعلى الأخص كتب جالينوس Galien .

ولا يجب أن تغفل الأثر الفارسي والهندي في التفكير الإسلامي . فقد عرف العرب الديانات الفارسية والهندية وكثيراً من آرائهم المتعلقة بالنفس وبنظرية المعرفة^(٢) . ولا شك أنه كان لهذه الديانات والآراء تأثير في أفكار المسلمين .

٤ — فلاسفة الإسلام

جمع علماء المسلمين من المصادر المختلفة مادة غزيرة هيات لهم سُبُل البحث والتأليف في العلوم المختلفة . وكان علم النفس من العلوم التي اهتموا بها وألّفوا فيها منذ ابتدأت عندهم نهضة التفكير والتأليف . فنجد لقسطاً بن لوقاً البغلابي رسالة في الفرق بين النفس والروح^(٣) ، جمع فيها آراء من أفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس . ونجد للرازي^(٤) مؤلفات عديدة في علم النفس منها كتاب في الطب الروحاني ، وكتابان في النفس ، وكتاب في كفايات الإبصار ، وكتاب ميزان العقل ، وكتاب اللذة ، وكتاب في الأوهام والحركات والعشق . وفي رسائل إخوان الصفاء دراسات مطوّلة للقوى النفسانية المختلفة^(٥) . وألّف في النفس غير هؤلاء كثير من العلماء

(١) محاضرات سانتلانا ، ص ٤١٢ — ٤٣١

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١١ — ١٣ ؛ أحمد بك أمين : فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٥ ، ص ١٢٧ — ١٢٩ ، ص ٢٣٨ — ٢٤٢

(٣) ذكرها ابن النديم في الفهرست ، طبعة ليبسك سنة ١٨٧١ م ص ٢٩٥ ، وكذلك ذكرها القفطي وابن أبي أصيبعة ، ونشرها الأب لويس معلوف اليسوعي في مجلة المشرق ببيروت سنة ١٩١١ ، ونشرت في مجموعة مقالات فلسفية ببيروت سنة ٢٩١١ ، ص ١٢١ — ١٣٣ وكان قسطاً معاصراً للكندي الذي توفي حوالي منتصف القرن الثالث الهجري .

(٤) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي . توفي قريباً من سنة ٣٢٠ هـ أو سنة ٣٦٤ هـ (انظر القفطي ص ٢٧٢) انظر مجموعة مؤلفاته في الفهرست ص ٢٩٩ — ٣٠١ ؛ وفي عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص ٣١٥ — ٣٢١ ؛ وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، ص ٢٧٣ — ٢٧٦ . وقد نشر كتاب الطب الروحاني للرازي ضمن مجموعة رسائل فلسفية قام بنشرها پ . كراوس ، مصر سنة ١٩٣٩ م .

(٥) رسائل إخوان الصفاء ، طبعة مصر سنة ١٩٢٨ م ، ج ٢ ، ص ٣٣٤ — ٣٥٠ ،

ج ٣ ، ص ٣٧٧ — ٣٩١ .

المسلمين يهتمنا منهم على الأخص الكندي . وله في النفس مؤلفات عديدة لم يصلنا أغلبها^(١)، منها كتاب في أن النفس جوهر بسيط غير دائر، وكتاب في ماهية الإنسان والعصور الرئيسى منه ، وكتاب في علة النوم والرؤيا ، ورسالة في النفس^(٢)، وكتاب في العقل . ولهذا الكتاب الأخير أهمية خاصة في تاريخ علم النفس عند المسلمين والمسيحيين^(٣) .

واهتم الفارابى أيضاً بالدراسات النفسية وله فيها كتب عديدة لم يصلنا أغلبها . منها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، وشرح مقالة الإسكندر في النفس ، ومقالة في الكمال الخاص بالإنسان ، وكتاب في الرؤيا ، وكتاب فصوص الحكم ، وكتاب العقل^(٤) . وكان لنظريات الفارابى في علم النفس نفوذ كبير بين المفكرين المسلمين وخاصة ابن سينا . وكان لكتابه في العقل إلى جانب كتاب العقل للكندى أثر واضح في الفلسفة المسيحية^(٥) .

ولمسكويه^(٦) أبحاث في النفس يجعلها مقدمة لكتبه الأخلاقية مثل الفوز الأكبر والفوز الأصغر وتهذيب الأخلاق . وهى لا تخلو من أهمية لأنها تلخص دراسات علم

(١) توفى أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى فيما بين سنة ٢٤٦ هـ وسنة ٢٦٠ هـ . انظر القفطى ، ص ٣٧٣—٣٧٤ ؛ والفهرست ص ٢٥٥—٢٦١ . ويرجع المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا وفاة الكندى فى أواخر سنة ٢٥٢ هـ . انظر كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، مصر ، سنة ١٩٤٥ م ص ٥١ . انظر مؤلفات الكندى الموجودة فى Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937, supp. I, p. 372-373.

(٢) مخطوطة موجودة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب الملكية ، رقم ٥٥ ضمن مجموعة .

(٣) Gilson : Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age, Paris, 1929 T. 4, p. 22-27; Madkour, I : La Place d'Al Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris, 1934, p. 133-136.

(٤) توفى أبو نصر الفارابى فى سنة ٣٣٩ هـ . انظر القفطى ص ٢٧٧ — ٢٨٠ . انظر مؤلفاته الموجودة فى Brockelmann, op. c., p. 375 seq.

(٥) Gilson : op. c., T. 4, p. 27-38, 108-142; Madkour, Op. c., p. 122-180

(٦) أبو على أحمد بن محمد مسكويه توفى حوالى عام ٤٢١ هـ . انظر كشف الظنون لحاجى خليفة ، طبعة مصر ١٢٧٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٩٨ .

النفس في عصره . ولا بن الهيثم^(١) مؤلفات في الضوء وعلم المناظر تعرض فيها للإدراك الحسى على العموم ، والإدراك البصرى على الخصوص ، وأدلى في هذا الصدد بمعلومات هامة^(٢) .

وموضوع دراسات هؤلاء المفكرين وغيرهم تنحصر عادة في البحث في ماهية النفس ومبدئها ومعادها ، وكيفية علاقتها بالبدن ، وبيان قواها المختلفة وعلى الأخص القوى المدركة الحسية والعقلية . وهم متأثرون في كل هذا بآراء الفلاسفة اليونانيين وعلى الأخص أرسطو وأفلاطون ، وبآراء أفلوطين وأتباعه من مدرسة الإسكندرية . فيأخذون عن أرسطو آراءه في تقسيم القوى النفسانية إلى نباتية وحيوانية وناطقة ، ودراساته للحواس والتخيل والتذكر والأحلام . ويضيفون إلى ذلك آراء الأطباء ، وعلى الأخص جالينوس في الحواس وفي المخ . ويضيفون إلى نظرية أرسطو وأفلاطون في العقل نظرية الإسكندر الأفروديسى ، فيكونون بذلك نظرية خاصة في العقل نجدها عند الكندى والفارابى وابن سينا . ويضيفون إلى نظريات أرسطو الواقعية نظريات أفلاطون وأفلوطين الروحية التى تغلب عليها نزعة التصوف ، فيتكلمون عن اتصال النفس بالعالم العلوى ، واكتسابها منه العلوم والمعارف على سبيل الفيض والإلهام ، ويقولون بنوع آخر من المعرفة إلى جانب المعرفة المكتسبة بالحواس .

٥ - علم النفس عند ابن سينا

غير أن هذه الدراسات النفسية على كثرتها لم تصل إلى درجة النظرية العلمية . ولا نستطيع أن نسميها علماً بالمعنى الصحيح . وإذا استثنينا ما وصل إليه ابن الهيثم

(١) أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم . ولد حوالى سنة ٣٥٤ هـ . (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ٩١) وتوفى حوالى سنة ٤٣٠ هـ . (الفطلى ص ١٦٧)

(٢) دى بوز : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩٢ - ١٩٣ ؛ De Boer : Enc. of Relig. & Eth., V, II, p. 744 ؛ كمال الدين الفارسى : كتاب تنقيح المناظر لقوى الأبصار والبصائر ، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ .

من نتائج علمية دقيقة في موضوع الإدراك البصرى ، فإننا لا نجد عند واحد من هؤلاء المفكرين دراسة دقيقة مفصلة لمشاكل علم النفس على العموم ، ولنظرية الإدراك الحسى على الخصوص . فإنهم قد اهتموا بالناحية الميتافيزيقية من علم النفس أكثر من اهتمامهم بالناحية الطبيعية منه . ومع أن الفارابى قد سبق ابن سينا إلى كثير من نظرياته في علم النفس ، إلا أننا لا نجد عنده سوى دراسة مختصرة جداً لبعض مسائل هذا العلم التى أخذ ابن سينا فيما بعد على عاتقه حلها وتوضيحها وتفصيلها . ثم إن الفارابى اتجه إلى دراسة العقل ولم يهتم بدراسة الإحساس وهو ما يهمنى فى بحثنا . ولذلك فإننا نعدّ نظريات ابن سينا فى شرح الانفعال الحسى ، وبيان عناصره المختلفة ، وتشرح الدماغ والأعصاب الحسية ، إلى غير ذلك مما سنشرحه فيما بعد بالتفصيل ، شيئاً جديداً يمتاز به ابن سينا على من سبقه من فلاسفة الإسلام .

وفى الحقيقة إن ابن سينا هو أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً لا نجده عند أحد من السابقين . فقد أكثر من التأليف فيه إلى درجة تدعو إلى الدهشة والإعجاب . واستقصى مشاكل هذا العلم ، وتعمق فى دراستها . وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن علم النفس القديم يظهر فى أوضح صورته وأكملها على يد ابن سينا . ومع أن ابن سينا قد استعان كثيراً بأراء أرسطو ، إلا أنه قد استفاد أيضاً من مصادر أخرى لم يستفد منها أرسطو ، وعلى الأخص الدراسات الطبية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر أرسطو . ومن هذا نستطيع أن نفهم السبب فى أن علم النفس السينوى يفوق فى مواضع كثيرة علم النفس الأرسطى الذى جرت العادة بين مؤرخى الفلسفة الأوربيين على اعتباره ، تجاوزاً وخطأً ، المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم . وفى الحق إن علم النفس السينوى هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم : وكان له نفوذ عظيم فى المصورات التالية بين المسلمين^(١) . وأثر تأثيراً كبيراً فى

(١) مقدمة ابن خلدون طبعة باريس سنة ١٨٨٨ ، ج ٣ ، ص ١١٧

أفكار الفلاسفة اللاتينيين طوال القرون الوسطى ، إما مباشرة ، وإما عن طريق الغزالي . نجد ذلك ظاهراً عند جنديسالينوس D. Gundissalinus وأثبت الكبير Albert Le Grand وسان توماس الأكويني Saint Thomas d'Aquin وجويوم دوفرن Guillaume d'Auvergne وروجر باكون Roger Bacon ودون سكوت Duns Scot^(١) . وامتد أثره أيضاً إلى ديكارت Descartes في العصور الحديثة^(٢) . ولعلم النفس السينوي أيضاً إلى جانب ذلك نقائصه التي لا ينبغي إغفالها . وهي نقائص لحقت بجميع الدراسات النفس التي حاولها العلماء الأقدمون على العموم . وهي ترجع إلى نقص وسائلهم في البحث والتجربة . . فكانوا مثلاً يقتنعون بالملاحظة بالعين المجردة ، لأنهم لم يعرفوا المنظار المكبر فضلاً عن الآلات المختلفة الكثيرة التي يستعملها العلماء الآن . . وكانت معرفتهم بالجهاز العصبي ناقصة من وجوه كثيرة . وكان جهلهم بطبيعة تركيب المخ وأعضاء الحس و بطبيعة الانفعال العصبي ، مصدراً لكثير من الأخطاء .



ومع ما لعلم النفس السينوي من خطر كما بينا ، فإن مؤرخي الفلسفة لم يهتموا اهتماماً جدياً بتوضيح نواحيه المختلفة . وكل ما نجده في هذا الصدد محاولات بسيطة سطحية تقنع في الأغلب بترجمة حرفية لآراء ابن سينا ، أو بتلخيصها ، أو ببيان أثرها في المدارس المسيحية .

أما محاولة دراسة علم النفس السينوي دراسة علمية صحيحة ، دراسة سيكولوجية بالمعنى الصحيح ، تقرب المسافة بينه وبين علم النفس الحديث ، فإن هذا الكتاب الذي نقيمه الآن يمثل أول محاولة من هذا النوع .

Gilson.: Op. c., T. 4', p. 40-42, note I. 52-53, 75-107;

(١)

T. 2', 1927, p. 89-149; T. 1', 1926, p. 35-44;

Cf. Furlani : Avicennae il cogito ergo sum di Cartesio, Islamica, Leipzig, 1927, (٢)

Vol. 3, p. 53-72.

وعلم النفس عند ابن سينا جزء من علم الطبيعة . وهو ينقسم إلى قسمين رئيسيين قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقي ، وهو يشمل البحث في إثبات وجود النفس ، وماهيتها ، وهل هي مادية أو غير مادية ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها ، إلى غير ذلك من الأبحاث التي تخرج الآن عن دائرة البحث في علم النفس . والقسم الثاني يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعي ، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة . وهذه إما نباتية تتعلق بالتغذية والنمو والتوليد وتهتم بها الآن علوم أخرى غير علم النفس ، وإما حاسة تشمل الحواس المختلفة الظاهرة والباطنة ، وإما عاقلة . وموضوع دراستنا هو الفرع الثاني من القسم الثاني ، أي دراسة نظرية الإدراك الحسي . ولكنه من الصعب أن نمتنع نهائياً من التعرض للفروع الأخرى لما بينها وبين موضوع دراستنا من علاقة وثيقة كما سنرى .

(ب)

ونود قبل أن تنتقل إلى موضوع الكتاب أن نذكر كلمة مختصرة عن حياة ابن سينا وما لابسا من ظروف وحوادث ، وعن كتبه ومؤلفاته المختلفة . ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا في أفشنة عام ٣٧٠ هـ على حسب رواية القفطي وابن خلكان ، أو عام ٣٧٥ هـ على حسب رواية ابن أبي أصيبعة . وكان أبوه من بلخ وأمه من أفشنة وهي قرية قريبة من بخارى . ثم انتقل ابن سينا مع أسرته إلى بخارى وبها تعلم القرآن والأدب وهو في سن العاشرة . ثم اشتغل بالفقه وتلمذ في ذلك لإسماعيل الزاهد . ثم اشتغل بالمنطق والهندسة وتلمذ في ذلك لأبي عبد الله الناتلي . ثم فارقه الناتلي وأخذ ابن سينا يطالع الكتب ويحصل العلم بنفسه . فدرس العلوم الطبيعية والإلهية والطب وبرز فيها واشتهر ذكره . وأخذ في معالجة المرضى وهو إذ ذاك من أبناء ست عشرة سنة .

ثم قضى بعد ذلك عاماً ونصف عام متفرغاً للقراءة ، عاكفاً على الدرس

والتحصيل . فأعاد قراءة المنطق وجميع فروع الفلسفة ، وتمكن من جميع هذه العلوم . ولقد كان ابن سينا شغوفاً كل الشغف بتحصيل العلم ، لا يعوقه عن ذلك نصب ولا مال . ولعل ذلك يبدو واضحاً مما رواه ابن سينا نفسه عما لاقاه من مشقة في فهم كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو حتى قرأه أربعين مرة فلم يستطع فهم أغراضه . ثم وقع في يده صدفة كتاب أبي نصر الفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة » فقرأه وفهم أغراض هذا الكتاب ، ففرح بذلك فرحاً عظيماً ، وتصديق كثيراً على الفقراء وشكر الله تعالى .

وحدث أن مرض سلطان بخارى الأمير نوح بن منصور وحرار الأطباء في علاجه ، فاستدعى ابن سينا لمعالجته فعالجه حتى برى . وفي أثناء ذلك تردد على مكتبة الأمير ، وطالع فيها كتب الأوائل ، وكثيراً من الكتب الفريدة التي لم يقف عليها من قبل ولا سمع بها ، واستفاد من ذلك فائدة عظيمة . ولما بلغ ثمانى عشرة سنة كان قد فرغ من مطالعة ما شاء الاطلاع عليه مما احتوت هذه المكتبة من الكتب الفريدة في مختلف العلوم . ثم أخذ في تأليف الكتب في سن الحادية والعشرين من عمره . ولما توفى والده ، وكان ابن سينا في سن الثانية والعشرين ، أخذ ينتقل في البلدان ، ويتصل بالعلماء والأمراء واشتغل في هذه الفترة بخدمة الأمراء ، وتقلد الوزارة في هذان مرتين ، واشترك في بعض الحركات السياسية ، واعتقل بضعة أشهر في قلعة فردجان .

وكان لابن سينا تلاميذ كثيرون يلتفون حوله ويأخذون عنه . يروى أبو عبيد الجوزجاني أحد تلاميذه أنه كان يجتمع كل ليلة بداره في هذان طلبة العلم يقرأون عليه كتبه كالشفاء والقانون . وكان يشتغل بالتدريس بالليل لاشتغاله بالنهار في خدمة الأمير . ومن تلاميذه أبو عبيد الجوزجاني ، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني ، وأبو منصور بن زيلا ، وسليمان الدمشقي ، وأبو عبد الله المعصومي ، وأبو القاسم عبد الرحمن النيسابوري ، والسيد أبو عبد الله محمد بن يوسف شرف الدين

الإيلاقى . وكانت وفاة ابن سينا فى همدان عام ٤٢٨ هـ ودفن بها . وقيل إنه نقل إلى أصفهان .

وقد كانت حياة ابن سينا مضطربة تخللتها أسفار كثيرة . وكان ينتهز الفرص لكتابة مؤلفاته العديدة . فكان يكتب أحياناً أثناء السفر ، وأحياناً أثناء الفراغ من خدمة الأمراء ، وأحياناً أثناء الاختفاء منهم ، وأحياناً أثناء الاعتقال .

وقد ألف ابن سينا فى جميع فروع الفلسفة كتباً جامعة مطولة كالشفاء ، أو مختصرة كالنجاة . وله أيضاً إلى جانب هذه الكتب الجامعة رسائل صغيرة فى موضوعات معينة . وتبلغ مؤلفات ابن سينا حوالى المائة كما يقول ابن خلكان .

وقد اختص ابن سينا علم النفس بعناية فائقة فأكثر من التأليف فيه . وما زال كثير من مؤلفات هذا الفيلسوف الإسلامى العظيم مخطوطات مبعثرة فى مكتبات العالم لم يطبع منها إلا النزر اليسير .

وقد اعتمدت فى هذا البحث على كتب ابن سينا الموجودة فى مصر المطبوعة والمخطوطة . وهى لحسن الحظ أهمها وأشهرها . وكان أغلب اعتمادى على كتاب الشفاء . وهو أشهر كتبه وأكبرها وأشملها لجميع فلسفته . وقد أفرد ابن سينا من هذا الكتاب جزءاً كبيراً لعلم النفس^(١) ، فتوسع فى بحثه وتبسط . فكان هذا الجزء هو المرجع الرئيسى لمذهبه فى علم النفس .

(١) المقالة الخامسة من الجزء الأول من كتاب الشفاء ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ .

الفصل الأول

تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا

يتبع ابن سينا في دراسته النفسية المنهج التحليلي Méth. Analytique فيحلل الوظائف النفسية تحليلاً دقيقاً ، ويصنّفها تصنيفاً شاملاً ، يستقصى فيه جميع أقسامها المختلفة . ويتبع أيضاً المنهج التركيبي Méth. Synthétique فيدرس الوظائف النفسية في ترتيب متصاعد من أبسطها وأدناها إلى الفطرة ، إلى أكثرها نمواً وكالاً . وهو يحاول في هذا الترتيب أن يبين تدرّجها فيما بينها تدرّجاً خاصاً متّجهاً من الأبسط إلى الأكمل ، بحيث توجد الوظائف الدُّنيا في العُلّيا وتكون في خدمتها ، وبحيث يتضمن وجود الوظائف العليا وجودَ الوظائف الدُّنيا ، ويكون للعليا عليها سلطة الرياسة^(١) .

وينبغي قبل دراسة إحدى الوظائف النفسية معرفة مرتبة هذه الوظيفة في قائمة تصنيف الوظائف النفسية ، ومعرفة مرتبتها في سلسلة التدرّج الذي أشرنا إليه . فإن ذلك مهمّ ، في معرفة قيمة هذه الوظيفة .

ثم إن دراستنا تقسيم ابن سينا للوظائف النفسية يفيدنا من جهة أخرى . فهو يعطينا فكرة عامة إجمالية عن أبحاث علم النفس السينوي ومشاكله المختلفة ، ويهيئ لنا الفرصة لإصدار حكمنا النقدي على هذا العلم في جملته

١ — تقسيم ابن سينا للوظائف النفسية^(٢)

يقسم ابن سينا الوظائف النفسية تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أقسام هي :

(١) وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالغذاء والنمو والتوليد .

(١) النجاة ، طبعة مصر ١٣٣١ هـ ، ص ٢٧٤ — ٢٧٥ و ٣١٤ — ٣١٥ ؛ الشفاء ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢٩٣ و ٣٤٥ .
(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ؛ النجاة ، ص ٢٦٦ .

(٢) وظائف يشترك فيها الحيوانات ولا حظّ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيّل والحركة الإرادية .

(٣) وظائف تخص الإنسان وحده وهى وظائف العقل .

وكل قسم من هذه الوظائف يصدر عن قوة خاصّة . فالقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الأول تسمى نفساً نباتية . وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتولد وينمو ويغتنى . والقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الثانى تسمى نفساً حيوانية . وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والقوة التى تصدر عنها وظائف القسم الثالث تسمى نفساً إنسانية . وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن حيث يدرك الأمور الكلية . والمتقدم من هذه النفوس الثلاث يُوجد فى التالى ، بحيث إن نفس الحيوان تشمل أيضاً النفس النباتية ، وإن نفس الإنسان تشمل أيضاً النفس النباتية والحيوانية . وكما يقول أرسطو « المتقدم موجود بالقوة دائماً فى التالى ، سواء ذلك فى الأشكال أم فى الكائنات الحية . فمثلاً المثلث موجود فى المربع ، والنفس الغاذية فى النفس الحاسة »^(١) . فهذه النفوس الثلاث فى الإنسان نفس واحدة ذات قوى مختلفة ووظائف متباينة .

وتتشعب من هذا التقسيم الأولى تقسيمات أخرى فرعية إذا ما درسنا وظائف كل نفس من هذه النفوس الثلاث على حدة دراسة مفصلة^(٢) . فللنفس النباتية ثلاث قوى . هى الغاذية والنمىة والمولدة . القوة الغاذية تحيل الغذاء إلى مشابهة جسم المغتنى وتضيفه إليه بدل ما يتحلل منه . والقوة النمىة تنمى الجسم المغتنى نمواً متناسباً فى أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً حتى يبلغ كمال النشوء . والقوة المولدة تولد الشبيه . وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان : قوة مُدْرِكة وقوة مُحَرِّكة . والقوة المُدْرِكة تنقسم إلى قسمين : ١ - قوى تُدْرِك من خارج وهى الحواس الخمس

Aristote : De Anima, II, 3, 414b 29-32.

(١)

(٢) انظر أيضاً مبحث عن القوى النفسانية لابن سينا ، قام بنقشه فاندريك ، مصر ١٣٢٥ هـ ، من الفصل الثانى إلى الثامن ؛ وأحوال النفس لابن سينا ، صورة فوتوغرافية لمخطوطة بمكتبة جامعة بؤاد الأول ، الفصل الثانى ص ١٤٣ — ١٤٦ ب .

الظاهرة . وهي صور تدرك المحسوسات الخارجية . ٢ — قوى تدرك من داخل وهي الحواس الخمس الباطنة : الحس المشترك والمُصَوِّرة والمُتَخَيِّلَة والوَهْم والذاكرة ، وبعض الحواس الباطنة يدرك صور المحسوسات التي تدركها الحواس الظاهرة . وبعضها يدرك معاني في المحسوسات لا تدركها الحواس الظاهرة . والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى هو أن الصورة يدركها الحس الظاهر والباطن معاً ، لكن الحس الظاهر يدركها أولاً ثم يؤديها إلى الحس الباطن ، مثل إدراك الشاة صورة الذئب وشكله وهيئته ولونه . أما المعنى فيدركه الحس الباطن من المحسوس الخارجي من غير أن يدركه الحس ، مثل إدراك الشاة العداوة في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها منه . ولل قوة الحركة أيضاً قسمان : ١ — محرّكة على أنها باعثة على الحركة وهي القوة النزوعية الشوقية . وهي إما شهوانية وإما غضبية . والقوة الشهوانية تنبث إلى جلب الضروري والنافع طلباً للذة . والقوة الغضبية تنبث إلى دفع المنافي والضار طلباً للغلبة . ٢ — محرّكة على أنها فاعلة للحركة وهي القوة تنبث في العضلات والأعصاب لتحدث الحركة ، وتسمى القوة الإجماعية أي التي تجمع على الحركة^(١) .

والنفس الناطقة تنقسم إلى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم . والقوة العاملة — وتسمى العقل العملي — مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية فيما ينبغي أن يفعل ويترك . وبه تتعلق سياسة البدن ، وإليه تنتسب الأخلاق . والقوة العالمة — وتسمى العقل النظري — وظيفتها إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة . وللعقل النظري بالنسبة إلى الصور الكلية المجردة درجات مختلفة . فإما أن يكون كالقوة المطلقة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال ، وذلك قبل أن يدرك شيئاً من المعقولات ، ويسمى حينئذ عقلاً هَيُولَانِيّاً . فإذا حصلت في العقل الهَيُولَانِي المعقولات الأولى — وهي المقدمات التي يقع بها التصديق من غير اكتساب ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية — يتوصل بها إلى اكتساب المعقولات

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٣

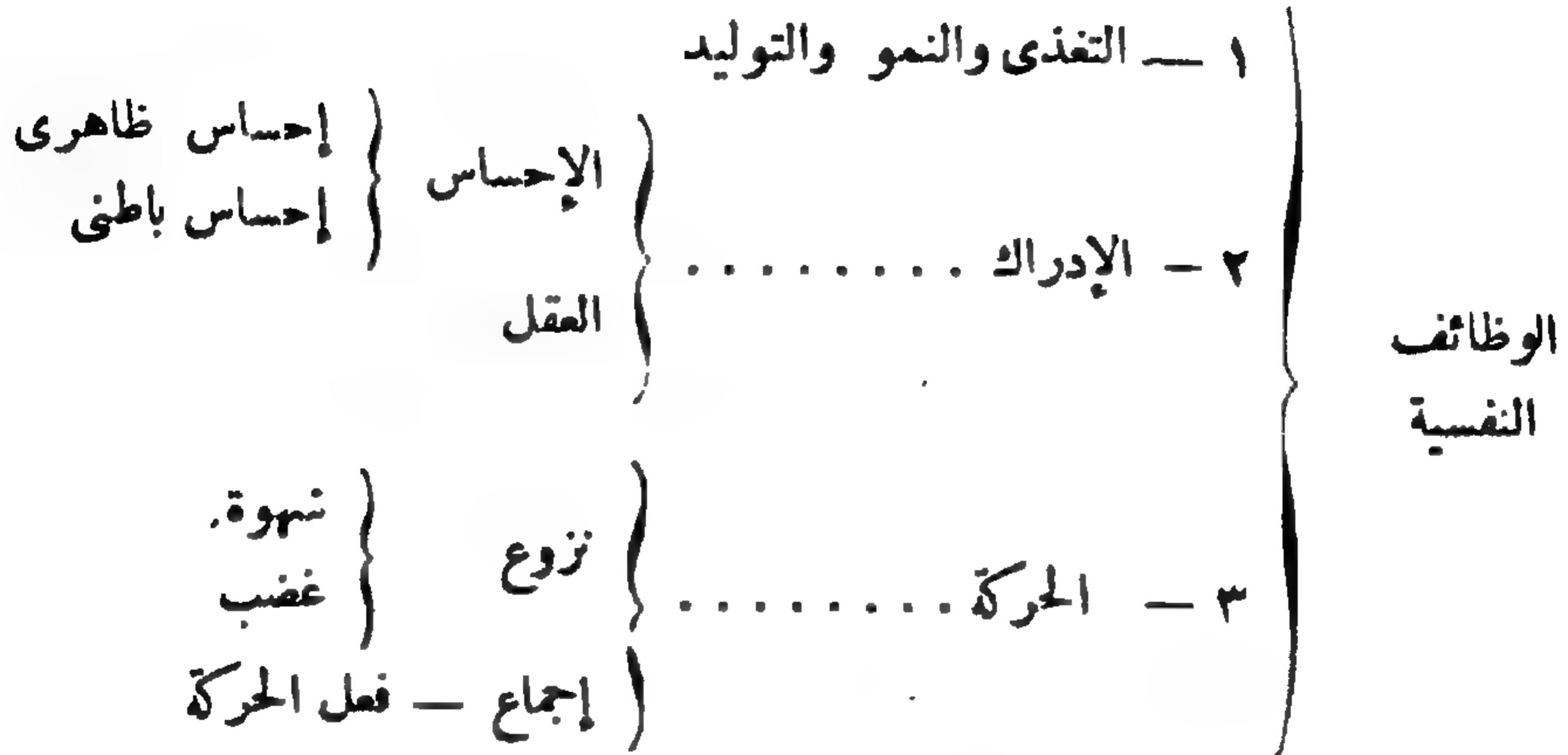
الثانية^(١)، فإنه يسمى حينئذ عقلاً بالملكة . فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، إلا أنه لا يطالعها ولا يرجع إليها بالعقل ، بل تكون كأنها مخزونة عنده يطالعها بالفعل متى شاء فيعقلها ويعقل أنه يعقلها ، فإنه يسمى حينئذ عقلاً بالفعل . فإذا كانت الصور المعقولة حاضرة في العقل بالفعل ، وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيسمى حينئذ عقلاً مُستَفَاداً .

وبالاختصار يمكن وضع تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا على النظام الآتي :

الوظائف النفسية		١ - نفس نباتية	التغذية النمو التوليد
الوظائف النفسية	٢ - نفس حيوانية	الإدراك (الإحساس)	الحواس الظاهرة البصر السمع الشم الدوق المس
	٣ - نفس ناطقة	العقل العملي العقل النظري	الحواس الباطنة الحس المشترك المصورة التخيلة الوهم الذاكرة
		الحركة	نزوع شهوة غضب إجماع (فعل الحركة)

(١) المعقولات الثانية هي المعقولات التي يكتسبها الإنسان بالاستدلال والقياس .

وإذا لاحظنا العلاقة الوثيقة بين الحواس والعقل واشتراكهما معاً في اكتساب المعرفة ، فإنه يمكننا أن نضع تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا على أساس آخر يلاحظ فيه الجمع بين الحواس والعقل في قسم واحد هو وظيفة الإدراك وذلك كالآتي:



وهذا التقسيم الذي وضعه ابن سينا للوظائف النفسية يشبه في أساسه التقسيم الذي وضعه أرسطو من قبل . ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة . فيقول أرسطو بثلاث حواس باطنة فقط هي الحس المشترك والتخيل والذاكرة^(١) . أما المصورة والوهم^(٢) فغير موجودين عند أرسطو . ويختلف تقسيم ابن سينا أيضاً عن تقسيم أرسطو في درجات العقل . وهو يختلف أيضاً عن التقسيم الذي قال به إخوان الصفاء وعلى الأخص فيما يتعلق بالحواس الباطنة . يقول إخوان الصفاء بخمس حواس روحانية هي المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة^(٣) . وليست المتخيلة والمفكرة والحافظة عند إخوان الصفاء تشابه سمياتها عند ابن سينا ، بل بينها في الواقع اختلاف كبير . ثم إن الحاستين

(١) Aristote : De Anima III, 1,2,3,.; De mémoria et Reminiscensia, c.,II.;

J. Beare : op. c., p. 276-325.

W.D. Ross : Aristote, trad. Française, Paris, 1930, p. 196-203.

O. Hamelin : Le Système d'Aristote, Paris, 1931 p. 377-383.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مصر سنة ١٩٣٦ ، ص ٢٠٨ — ٢١١

(٢) انظر الفصل الرابع عشر

(٣) رسائل إخوان الصفاء ، ج ٢ ، ص ٣٤٩ — ٣٥١ ، ج ٣ ، ص ١٤ — ١٨

الأخرين وهما الناطقة والصانعة غير موجودتين عند ابن سينا . ويشبه تقسيم ابن سينا كثيراً التقسيم الذي قال به الفارابي في كتاب « فصوص الحكم »^(١) . ولكنه يختلف عن تقسيمه الوارد في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة »^(٢) . وينقل الغزالي عن ابن سينا تقسيمه للوظائف النفسية^(٣) . وعن ابن سينا والغزالي انتشر هذا التقسيم بين فلاسفة القرون الوسطى اللاتينيين^(٤) .

٢ — نقد تقسيم ابن سينا للوظائف النفسية

(١) اعتبار الوظائف البيولوجية وظائف نفسية :

يعتبر ابن سينا الوظائف البيولوجية الخاصة بالتغذية والنمو والتوليد وظائف نفسية . وذلك راجع إلى أن النفس في رأيه ، وفي رأى جميع الفلاسفة الأقدمين على العموم ، هي علة الحياة كما أنها علة الإدراك . وهم لذلك ينسبون إليها جميع الوظائف الحيوية سواء كانت وظائف بيولوجية مثل التغذية والنمو والتوليد ، أم وظائف نفسية مثل الإدراك . فابن سينا وعلماء النهس الأقدمون على العموم لم يميزوا بين علم البيولوجيا وعلم النفس .

(ب) القول بالقوى النفسية :

رأينا أن ابن سينا يقول بقوى نفسية هي مصدر الوظائف النفسية المختلفة . والقول بالقوى النفسية شائع في علم النفس القديم عند الفلاسفة اليونانيين

(١) الفارابي : فصوص الحكم ، في مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي ، ط . مصر سنة ١٩٠٧

ص ١١٥ — ١٥٣ ؛ انظر أيضاً عيون المسائل في نفس المجموعة ، ص ٧٤

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة مصر ص ٤٧ — ٥١

(٣) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ص ٣٦ — ٥٠ ؛ مقاصد الفلاسفة ،

ط . مصر سنة ١٩٣١ ص ٥ ، ص ٢٧٤ — ٢٩٢

Gilson : op. c., T. 4c., p. 74-92.

(٤)

والمسلمين وفلاسفة القرون الوسطى اللاتينيين . ويكاد يكون ذلك ميزة رئيسية يتميز بها علم النفس القديم ، وطابعاً خاصاً يختلف به عن علم النفس التجريبي الحديث . ويظهر أن علماء النفس الأقدمين قد وجدوا في القول بالقوى النفسية وردّ الوظائف النفسية إليها ، وسيلة سهلة لتفسير المشا كل العلمية التي تعترض تفكيرهم . ويرفض العلم الحديث القول بالقوى النفسية لأنها أمور لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة . ومن الخطأ الاعتقاد بإمكان تفسير الوظائف النفسية بردها إلى قوى تصدر عنها . فلسناً نفس الإحساس حينما نقول بقوة حاسة هي مصدر الإحساس . كما إننا لا نفسر كيف يجلب الأفيون النوم حينما نقول إن فيه قوة منومة^(١) . والتفسير العلمي للظواهر النفسية هو ملاحظتها ملاحظة دقيقة ، واكتشاف العلاقة بينها ، واستنباط القوانين التي تربطها بعضها ببعض ، بدون رد هذه الظواهر إلى قوى لا تدخل تحت الملاحظة . وسنرى فيما بعد أن ابن سينا لم يغفل عن ملاحظة الظواهر النفسية ملاحظة دقيقة ، غير أن أبحاثه في ذلك تختلط غالباً بالنظريات الميتافيزيقية .

(ح) وحدة الحياة النفسية :

والقول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يؤدي بنا إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض ، أي يؤدي بنا إلى تقسيم الحياة النفسية إلى أقسام مختلفة متمايزة ومتعاندة . وقد يُفهم ذلك أيضاً من بعض عبارات ابن سينا مثل قوله : « . . إن كل قوة لها فعل أولى ولا تشارك قوة أخرى لها فعل أولى مخالف لفعلها الأول^(٢) » .

وفكرة وجود وظائف نفسية مستقلة بعضها عن بعض فكرة يرفضها علم النفس الحديث الذي يذهب إلى أن الظواهر النفسية تتركب من عناصر نفسية مختلفة غير

(١) Hoffding : Esquisse d'une psychologie, 4e. Ed. Française, Paris 1909, p. 115.

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ٢٨٩

منفصلة ، بحيث لا يمكن أن توجد أفعال عقلية محضة أو انفعالية محضة أو فاعلية محضة لا تدخل فيها عناصر نفسية أخرى . يقول لوكيت Luquet إن كل حالة نفسية هي في نفس الوقت انفعالية affectif وعقلية intellectuel وفاعلية actif . وليس الاختلاف بين الحالات النفسية إلا في نسبة تركيب هذه العناصر^(١) . فالشوق مثلاً من الحالات النفسية الفاعلية . ومع ذلك فإن الشوق تصحبه حالة عقلية هي تخيل الشيء المشوق إليه أو التفكير فيه ، كما تصحبه حالة انفعالية هي الشعور بالحاجة إلى هذا الشيء ، أو الشعور بالقلق أو الألم في غيابه ، وبالراحة أو اللذة في الحصول عليه . فالحالات النفسية إذاً ذات وحدة لا تتجزأ . وإنما يتميز بعضها عن بعض بغلبة عنصر معين فيها يعطيها صبغة خاصة بها تختلف عن غيرها^(٢) .

وابن سينا في حقيقة الأمر لا يقول بانفصال القوى والوظائف النفسية ، بل هو على العكس يثبت بأدلة بينة وحدة الحياة النفسية ، ويعارض القائلين بانقسام النفس إلى أجزاء متباينة مثل أفلاطون^(٣) . ولا ابن سينا براهين متعددة في إثبات وحدة النفس ، وبيان أن القوى النفسية المختلفة فائضة عن ذات واحدة هي التي تقوم في الحقيقة بجميع الوظائف . ويقول ابن سينا « .. يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها وتجتمع إليه ونحن نرى أن الإحساس يثير الشهوة ، والقوة الشهوانية لا تنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس ... وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة . فبين أن القوتين لشيء واحد . فهذا يصدق أن نقول إنما أحسنا اشتهينا ؛ أو لما رأينا كذا غضبنا . وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كل منا أنه ذاته حتى يصدق أن نقول لما أحسنا اشتهينا^(٤) .. » ويقول أيضاً : « ... إن النفس واحدة . وإن هذه قوى تنبعث عنها في

(١) Luquet : Idées générales de Psychologie, Paris, 1906, p. 83.

(٢) Hoffding : Op. c., p. 114-130.

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٣ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٠ — ٣١٣

الأعضاء . ويتأخر فعل بعضها ويتقدم بحسب استعداد الآلة . فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطفسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها . وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي ، فلا تستولى عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه . ولولا ذلك لما بقي على صحته ولاستيلاء النفس عليه ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند استشعار النفس قضايا تكرهها أو تحبها كراهةً ومحبةً ليست بيدنية البتة . وذلك عند ما يكون الوارد على النفس تصديقًا ما . وليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد . بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من سرور أو غم . وذلك أيضاً من المدركات النفسانية ، وليس مما يعرض للبدن بما هو بدن . فيؤثر ذلك في القوة النامية الغازية حتى يحدث فيها من العارض الذي يعرض للنفس أولاً ، وليكن الفرح النطقي ، شدةً ونفاذاً في فعلها . ومن العارض المضاد لذلك ، وليكن الغم النطقي الذي لا ألم بدني فيه ، ضعفاً وعجزاً حتى يفسد فعلها . وربما انتقص المزاج به انتقاصاً . وكل ذلك مما يقنعك في أن النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء . وهي واحدة لهما ليست هذه منفردة عن تلك . فبين أن النفس هي مكلمة البدن الذي هي فيه ، وحافظة على نظامه الذي الأولى به أن يتميز ويتفرق ؛ إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحق مكاناً آخر ، ويستوجب مفارقة لقرينه . وإنما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته . وذلك الشيء هو النفس^(١) .

ولابن سينا برهان آخر هام في إثبات وحدة الحياة النفسية ، نجد أصله عند أرسطو^(٢) والفارابي^(٣) . وهو برهان يثبت وحدة النفس عن طريق إثبات تدرج القوى النفسية وتداخلها بعضها في بعض ، بحيث توجد الدنيا في العليا ، وبحيث

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٦ — ٢٨٧ . ويلاحظ التشابه بين كلام ابن سينا وبين نظرية أفلاطون في الأماكن الطبيعية للعناصر .

(٢) Hamelin : Op. c., p. 375-376; Ross: Op. c., 188. (٢)

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥١ — ٥٢

تصبح العليا كبداً تفيض عنه الدنيا . يقول ابن سينا لتتوهم مكان الجوهر
المفارق ناراً أو شمساً ، ومكان البدن جرمًا يتأثر عن النار وليكن كرة ما . وليكن
مكان النفس النباتية تسخينها إياها ، ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها ، ومكان
النفس الإنسانية اشتعالها فيها ناراً . فنقول إن ذلك الجرم المتأثر كالكرة ، إن كان
ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل الاشتعال منه ناراً ولا إضاءة ولا إنارة
ولكن وضعاً يقبل تسخينه ، لم يقبل غير ذلك فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه
ومع ذلك هو مكشوف له ، أو مستشف ، أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استنارة
قوية ، فإنه يتسخن عنه ويستضيء معاً . ويكون الضوء الواقع فيه منه ، هو مبدأ
أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه . فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع . ثم إن كان
الاستعداد أشد ، وهناك ما من شأنه أن يشتعل من المؤثر الذي من شأنه أن يحرق
بقوته أو شعاعه ، اشتعل . فحدثت الشعلة جرمًا شبيهًا بالمفارق من وجه . وتكون
تلك الشعلة أيضاً مع المفارق علة للتنوير والتسخين معاً ، حتى لو بقيت وحدها لاستتم
أمر التنوير والتسخين . ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده ، أو التسخين
والتنوير وحدهما . ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم . فكان إذا اجتمعت
الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً للمتقدم ، وفائضاً عنه المتقدم .
فهكذا فليتصور في القوى النفسانية ^(١) . وقد ظل هذا البرهان ذائعاً ومشهوراً بين
الفلاسفة اللاتينيين في القرون الوسطى ^(٢) .

(د) الحواس الباطنية :

يفرق ابن سينا بين النفس الحيوانية والنفس الناطقة ، فيجعل الأولى قائمة بجسم ،
وتفعل فعلها بوساطة عضو جسمى ، ويجعل الثانية قوة غير قائمة بجسم ، وتفعل فعلها
بذاتها بدون توسط عضو جسمى .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٥ ؛ النجاة ، ص ٣١٤ — ٣١٥

Gilson : op. c., T. 4c., p. 52.

(٢)

وتنشأ عن هذه التفرقة بين النفس الحيوانية والنفس الناطقة تفرقة بين نوعين من القوى المدركة في الإنسان . قوى تدرك الجزئيات بتوسط أعضاء جسمية هي الحواس وتتبع النفس الحيوانية . وقوة تدرك الكلّيات المجردة بدون توسط عضو جسمى وهي العقل أو النفس الناطقة . وعلى ذلك فإن كل قوة تدرك الجزئيات بوساطة عضو جسمى ، هي في نظر ابن سينا قوة حسية .

والإنسان يدرك الجزئيات الموجودة في الخارج ، ويحفظ هذه الصور عنده ، ويتذكر ويؤلف ويفرق بينها بالتخيل ، ويتخيل صوراً جديدة ، ويدرك أيضاً معاني جزئية . وهذه الوظائف الإدراكية جميعها تتم بوساطة أعضاء جسمية . فهي لذلك في نظر ابن سينا وظائف حسية . وبعض هذه الوظائف يتم بأعضاء ظاهرة وتسمى حواس ظاهرة . وبعضها يتم بأعضاء باطنة وتسمى حواس باطنة .

والوظائف النفسية التي ينسبها ابن سينا إلى الحواس الباطنة ويعتبرها وظائف حسية ، هي في نظر علم النفس الحديث وظائف عقلية . وليس العقل في علم النفس الحديث مفارقاً كما يقول ابن سينا ، وإنما يتوقف عمله على المنح . وللإحساس الباطن في علم النفس الحديث معنى آخر غير معناه عند ابن سينا . فهو يعني في علم النفس الحديث نوعاً من اللمس الداخلي يحدث في الأعضاء الداخلية . وقد قال ابن سينا أيضاً بهذا اللمس الداخلي ولكنه لم يسمه حساً باطناً .

(هـ) إهمال الناحية الانفعالية من النفس :

أهل ابن سينا في دراسته النفسية دراسة الناحية الانفعالية أي العاطفية من الحياة النفسية . وشأنه في ذلك شأن معظم الفلاسفة الأقدمين على العموم ، ولعل ذلك راجع إلى غموض هذه الناحية العاطفية من الحياة النفسية ، والتباسها عليهم ، فقصروا اهتمامهم على دراسة الناحية الإدراكية والناحية النزوعية .

وسبب اقتصارهم على دراسة هاتين الناحيتين يرجع في الأغلب إلى أن اهتمامهم

أول الأمر كان متجهاً إلى دراسة العالم الخارجى أكثر من اتجاهه إلى دراسة العالم النفسى الداخلى ، الذى حينما وجهوا إليه عنايتهم ظلوا متأثرين بالنزعة الأولى ، فاهتموا بدراسة الظواهر الإدراكية والظواهر النزوعية . وذلك لأن الإدراك والنزوع يعبران عن وجهين للحياة النفسية متجهين إلى العالم الخارجى^(١) . فبالإدراك نكون فى أنفسنا صورة معقولة للعالم الخارجى^(٢) . وبالنزوع أى الإرادة تؤثر فى العالم الخارجى وتقاومه وتغير من حوادثه^(٣) .

أما الحالات الانفعالية والعاطفية فهى فى نظر ابن سينا حالات نفسية عرضية تتعلق أحياناً بالإدراك ، فتصاحب الإحساس أو التخيل أو العقل ؛ وتعلق أحياناً بالنزوع^(٤) . وسنرى عند دراستنا الإدراك الحسى أنه يصاحب الإحساس شعور باللذة أو الألم . ويكاد يقتصر ابن سينا فى دراسة الناحية الانفعالية من الحياة النفسية على دراسة مختصرة للذة والألم ، والشوق والإرادة ، وهما وظيفتان للقوة المحركة التى ذكرناها فيما سبق .

Hoffding: op. c, p 116

(١)

(٢) ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، فى تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، ط .

قسنطينية ١٢٩٨ هـ ، ص ٧١ .

Hoffding: op. c, p 116

(٣)

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٣ .

الفصل الثاني

الإحساس الظاهر

تعريفه وعناصره

الإحساس عند ابن سينا ، كما عرفنا من قبل ، إحساس ظاهر يحدث في الحواس الخمس الظاهرة ؛ وإحساس باطن يحدث في الحواس الخمس الباطنة . وسنحاول الآن دراسة نظرية ابن سينا في الإدراك الحسي ، مبتدئين أولاً بدراسة الإحساس الظاهر . وقبل أن ندرس كل حاسة من الحواس الظاهرة على حدة ، نريد أن نبدأ أولاً بوضع تعريف عام للإحساس الظاهر ؛ ثم نبين عناصره العامة ، وشروطه المختلفة .

١ - تعريف الإحساس الظاهر

يعترف ابن سينا الإدراك على العموم ، سواء كان حسياً أم عقلياً ، بأنه قبول المُدْرِك لصورة المُدْرَك . يقول ابن سينا « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدْرِك يشاهدها بما به يُدْرِك^(١) » . ويقول « يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المُدْرَك بنحو من الأنحاء^(٢) » . فإذا كان الإدراك عقلياً فهو امتثال صور المعقولات في العقل^(٣) . وإذا كان الإدراك حسياً فهو امتثال صور المحسوسات في الحواس . يقول ابن سينا « .. المحسوسات كلها تتأذى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة^(٤) » . ويقول أيضاً « كل واحدة من هذه القوى (الحاسة) إذا حَقَّقَتْ فإنما تُدْرِك بتشبيه بالمحسوس . بل إنما تُدْرِك أولاً بما تأثر فيها

(١) الإشارات ، طبعة مصر ١٣٢٥ ، ج ١ ، ص ١٣٠ في لسان العرب « مثل له الشيء صورته حتى كأنه ينظر إليه . وامتثله هو تصوره » . أما كلمة متمثل التي يستعملها ابن سينا فلم أجدها بهذا المعنى في المعاجم المعروفة .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٥ .

(٤) النجاة ، ص ٢٦١

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٥٦ — ٣٦١ .

من صورة المحسوس . فإن العين إنما تدرك الصورة فيها من المحسوس^(١) . وفي هذا المعنى يقول الفارابي « . . الإدراك يناسب الانتقاش ؛ فكما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم ، حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامة رحل عنه بمعرفة ومشاكله صورة ؛ كذلك المذرك يكون أجنبياً عن الصورة ، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ؛ كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وإن غاب عن الحس^(٢) » .

والحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها . يقول ابن سينا « الإحساس هو قبول صورة الشيء (المحسوس) مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس^(٣) » . وفي هذا المعنى يقول أرسطو « . . إن عضو الحس يقبل صور المحسوسات دون مادتها ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو الذهب^(٤) » . وإن كان الحس يقبل صور المحسوسات مجردة عن المادة ، فهو لا يقبلها مجردة عن لواحق المادة . فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحول وأمر لا ترجع إليها لذاتها من حيث هي صورة . مثال ذلك أن الصورة إذا وجدت في مادة ما ، حصلت على قدر من الكمية والكيف والوضع والأين . وهذه أمور غريبة عن الصورة . « والحس يأخذ الصورة عن هذه اللواحق^(٥) » . فتكون الصورة المحسوسة موجودة في الحس على تقدير ما ، وتكيف ما ، ووضع ما .

والقوة الحاسة مثل المحسوس بالقوة . فإذا انفعلت عنه أصبح مثله وشبهه . فالإحساس انتقال من القوة إلى الفعل ، واستحالة إلى مشابهة المحسوس بالفعل . فهو إذاً انفعال أو مقارن لانفعال^(٦) . يقول ابن سينا « . . إن الإحساس انفعال ما

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٥ .

(٢) الفارابي : فصوص الحكم ص ٤٥ (٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٧ .

(٤) Aristote : De Anima, I, 12, 424a 17-20 .

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٦ ؛ النجاة ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٦) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ .

لأنه قبول منها (الحواس) لصورة المحسوس ، واستحالة إلى مشاكلة المحسوس بالفعل . فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل . والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة . والمحسوس بالحقيقة هو ما يتصوّر به الحاس من صورة المحسوس^(١) . ويقول أيضاً « .. إن الإحساس انفعال مّا أو مقارن لانفعال مّا^(٢) » .

وتعريف الإحساس بأنه قبول الحس لصورة المحسوس ، أو استحالة الحس إلى مشابهة المحسوس ، فكرة أرسطية في الأصل^(٣) . وقد ذاع هذا التعريف فيما بعد بين الفلاسفة ، فنجدده على الأخص عند الإسكندر الأفروديسي^(٤) ، والكندي^(٥) ، والفارابي ، وابن سينا . وظلّ هذا التعريف دائماً طوال القرون الوسطى بين الفلاسفة اللاتينيين .

وهذا التعريف لا يخلو من صعوبة تجعله محتاجاً إلى شيء من التفسير . فما هو المعنى المقصود من (صورة المحسوس) في قول ابن سينا إن الحس يدرك صورة المحسوس . هل هو الشكل الخارجى للمحسوس كما يفهم من كلمة صورة ؟ فإذا كان كذلك فإنه يصعب أن تفهم كيف يدرك الحس الظاهر صورة المحسوس . فإن المحسوس الخاصّ للّمس هو الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة . والمحسوس الخاصّ للذوق هو الطعوم مثل الحلو والمر . والمحسوس الخاصّ للشمّ الروائح . والمحسوس الخاصّ للسمع الأصوات والمحسوس الخاصّ للبصر الألوان . وليست هذه المحسوسات

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٨ . (٢) الشفاء ج ١ ، ص ٣٠٠ .

(٣) Aristote : De Anima, 1, 12, 424a 17-10

(٤) يقول الإسكندر : « إن الإحساس بالفعل هو نفس المحسوس بالفعل ، أو إن المحسوس بالفعل هو نفس الإحساس بالفعل » . ومعنى ذلك أن الإحساس هو أخذ صورة المحسوس بحيث

يصبح الحس شبيهاً للمحسوس Alexandre D'Aphrodise : De Anima cum mantissa, Berlin,

1887, Texte grec, edit. J. Bruns, B. 108; cf. Gilson, op. c., T. 4, p. 12, note 1.

(٥) يقول الكندي : « ليست القوة وصورة المحسوس في النفس شيئين متفايرين . فإن المحسوس

في النفس هو الحاس » أى إن الحاس يتصور بصورة المحسوس أثناء الإحساس De Intellectu,

edit. Albino Nagy, p. 5; cf. Gilson, T. 4, p. 24

الأقدمين « الكندي ترجمة الأستاذ يوسف كرم منشورة بمجلة كلية الآداب .

الخاصة بأشكال أو صور . هذه هي الصعوبة الناشئة من تعريف الحس على العموم بأنه إدراك صور المحسوسات . غير أنه ليس من الصعب تذليل هذه الصعوبة وتفسيرها . وسنرى فيما بعد أن ابن سينا يقسم المحسوسات إلى محسوسات خاصة هي الكيفيات الحسية الخاصة بكل حاسة وهي التي أشرنا إليها سابقاً ، وإلى محسوسات مشتركة بين الحواس الظاهرة جميعها هي الشكل والعدد والمقدار (العِظَم) والحركة والسكون^(١) . وتذكر الحواس هذه المحسوسات المشتركة بالذات لا بالعرض . فكما أن اللمس يدرك الكيفيات الملموسة ، فهو يدرك أيضاً شكل الشيء الحاصل على هذه الكيفيات الملموسة ، ويدرك مقداره وعدده وحركته وسكونه . وكذلك فيما يتعلق ببقية الحواس كما سنشرح ذلك فيما بعد . ثم إن نتيجة الإحساس الحاصل في جميع الحواس هو إدراك الشيء الخارجى من حيث كفياته الحسية المختلفة الخاصة والمشاركة ؛ أى إدراك صورة الشيء الخارجى . وعلى هذا الأساس يجب أن نفسر تعريف ابن سينا للإحساس بأنه إدراك صور المحسوسات . فهو تعريف عام للإحساس من حيث نتيجته وغايته . هو تعريف للإحساس الكامل أى للإدراك الحسى Perception كما يحدث فى الحس المشترك ، لا للإحساس الخاص Sensation الذى يحدث فى كل حس على حده . وحينما يتكلم ابن سينا عن كل حس على حدة فإنه يعدل عن استعمال (صورة المحسوس) ويتكلم عن الكيفيات الحسية ، فيعرف كل حس خاص بأنه القوة التى تدرك الكيفيات المحسوسة الخاصة .

مما تقدم يتبين لنا أن للإحساس عند ابن سينا صفتين وخاصيتين رئيسيتين . فهو انفعال أو مقارن لانفعال . وهو إدراك صور المحسوسات الخارجية . وإذا جمعنا بين هاتين الخاصيتين فى تعريف واحد أمكننا الحصول على تعريف عام للإحساس عند ابن سينا يشابه التعريف الذى يقول به علماء النفس الحديثون . فنقول : إن الإحساس

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٢ .

وظيفة (أو ظاهرة) نفسية إدراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية .

٢ - عناصر الإحساس الظاهر

الإحساس ظاهرة نفسية بسيطة وأولية . فهو أبسط درجات الإدراك وأول عناصر الشعور . ولكنه مع بساطته وأوليته يستلزم اشتراك عناصر مختلفة ، بحيث إذا لم يتوفر جميعها أو بعضها امتنع حدوث الإحساس . فما هي هذه العناصر ؟

إذا حللنا ظاهرة الإحساس في مذهب ابن سينا أمكننا إرجاعها إلى ثلاثة عناصر رئيسية هي : - أولاً : المحسوس الخارجي أو المؤثر Excitant في اصطلاح علم النفس الحديث . ثانياً : انفعال الحس أو التأثير Excitation في الاصطلاح الحديث . ثالثاً : الوسط Le milieu . هذه هي العناصر الثلاثة الضرورية لحدوث الإحساس الظاهر . ويمكن أيضاً أن نضيف إلى عناصر الإحساس عنصراً رابعاً ، ليس هو في الواقع عنصراً ضرورياً لحدوث الإحساس مثل العناصر الثلاثة المذكورة سابقاً ، وإنما هو عنصر انفعالي يلحق بالإحساس أو يصاحبه . هذا العنصر هو إدراك الملاءمة والمنافرة^(١) أو اللذة والألم في الإحساس .

ويعترف علماء النفس الحديثون بالعنصرين الأولين وهما المؤثر والتأثير من حيث هما شرطان ضروريان لحدوث الإحساس الظاهر . ويقولون أيضاً بالعنصر الرابع من حيث هو خاصية تابعة للإحساس . أما العنصر الثالث وهو الوسط فلا يتعرّضون له . ويميز علماء النفس الحديثون عادة في الإحساس بين خاصيتين مختلفتين هما :

الكيفية La qualité والشدة أو الكمية L'intensité, la quantité . فالمحسوس قد يكون لوناً أو صوتاً أو طعماً . وقد يكون اللون أبيض أو أسود ، والطعم حلواً أو مرّاً . وهذا اختلاف في الكيفية . وقد يكون اللون قوياً أو ضعيفاً ، والصوت عالياً

(١) في اللسان : « المنافرة كالنفار . ونفار الشيء عن الشيء إنما هو تجنبه عنه وتباعده منه » .

أو خافتاً . وهذا اختلاف في الشدة^(١) . وقد ميز ابن سينا أيضاً في الإحساس بين هاتين الخاصيتين . يقول ابن سينا إن أفعال النفس تختلف على وجوه متباينة . « فقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادة مثل الإحساس بالأبيض والإحساس بالأسود وإدراك الحلو وإدراك المر . وقد تختلف بالجنس مثل إدراك اللون وإدراك الطعم »^(٢) . وهذا اختلاف في الكيفية . وقد تختلف أفعال النفس أيضاً بالنسبة إلى الشدة والضعف . وهذا الاختلاف في الشدة والضعف راجع إلى أن القوة النفسية قد « يعرض لها تارة أن تفعل الفعل أشد وأضعف بحسب الاختيار ، وتارة بحسب مواتاة الآلات ، وتارة بحسب عوائق من خارج »^(٣) . وهذا الاختلاف في الشدة والضعف الذي يتكلم عنه ابن سينا هنا يتعلق بجميع الأفعال النفسية على العموم وليس خاصاً بالإحساس . غير أنه لم يفته أيضاً أن يلاحظ عنصر الشدة *l'intensité* في الإحساس . فهو يفرق مثلاً بين الصوت الثقيل والحاد ، والصوت الخافت والجهير ، والصوت الصلب والمتخلخل . وهذا اختلاف في الدرجة والشدة^(٤) . وسنبداً الآن في شرح عناصر الإحساس الظاهر عند ابن سينا .

٣ - المحسوس الخارجي

١ - لا بد من تأثير المحسوس في الحس^(٥)

يشتري في حدوث الإحساس الظاهر وجود مؤثر خارجي - هو المحسوس الخارجي - يؤثر في عضو الحس . فإذا أثر المحسوس في الحس حدث الإحساس .

(١) B. Bourdon : les sensations, dans Nouveau Traité de Psychologie, par G. Dumas, T., II, Paris 1932, p. 84-85;

G. Dwekhauvers : Traité de Psychologie, Paris, 1928, p. 306-307 .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٥) نستعمل هنا كلمة الحس بمعنى عام

يشمل كلا من عضو الحس والقوة الحاسة .

وإذا لم يؤثر فيه امتنع الإحساس . يقول ابن سينا « ليس لنا أن نحس بملكية الحس مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قربنا منه الحاسة^(١) » .

والحس لا يستطيع أن يأخذ صورة المحسوس مجردة تجريداً تاماً عن مادته ، ولا عن لواحقها المادية من الكم والكيف والأين والوضع . فمثل هذه الصورة المجردة تجريداً تاماً عن المادة ولواحق المادة لا يمكن أن تنطبع في جسم . ونحن نعلم أن الحس يفعل بآلة جسمية هي عضو الحس . فلا بد لكي يأخذ الحس صورة المحسوس من وجود علاقة وضعية بين مادة المحسوس وبين الحس^(٢) . فإذا زالت تلك العلاقة زالت صورة المحسوس عن الحس . يقول ابن سينا « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة ، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ . وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة . فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً ، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له »^(٣) .

ب - أنواع المحسوسات

المحسوس إما مُدْرَك بالذات وإما مُدْرَك بالعرض . المحسوس بالذات هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والمحسوسات المشتركة بين الحواس جميعها . « المحسوس بالذات هو الذي يحدث منه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيحس »^(٤) .

« هو الذي يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان من نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبعه . ويُسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة^(٥) » .

(١) ابن سينا « التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسططاليس » ، مخطوطة موجودة بدار الكتب الملكية بمصر ، رقم ٦ م ص ١٦١ ب .
(٢) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٣٨ .
(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٦ .
(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ .
(٥) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ، ص ١٦١ ب .

فالمحسوس بالذات هو المحسوس الذى يؤثر فى الحس وينفعل عنه الحس . أما المحسوس بالعرض فليس فى الواقع محسوساً يؤثر فى الحس وينفعل عنه الحس . وإنما هو معنى يدركه الحس لوجوده عرضاً فى محسوسه بالذات ، وهو ما يسميه علماء النفس الآن إدراكاً حسيّاً مكتسباً Perception acquise . فالأبيض مثلاً محسوس للبصر بالذات .

أما كون هذا الأبيض هو فلان ، فهذا محسوس بالعرض لأن البصر لا ينفعل عنه من حيث هو فلان وإنما من حيث هو أبيض فقط . يقول ابن سينا « والمحسوس بالعرض هو الذى لا يتمثل فى الحس شبحه . مثل أن يقال أبصرت ابن زيد »^(١) .

والمحسوس الخاص هو المحسوس الذى تحسه حاسة معينة ولا تحسه غيرها ، مثل اللون للبصر ، والصوت للسمع ، والرائحة للشم ، والطعم للذوق ، والحرارة والبرودة للمس . والمحسوسات المشتركة تحسها الحواس جميعها وهى الشكل والعدد والعظم والحركة والسكون . يقول ابن سينا « والحواس الخمس يدرك كل واحدة منها بتوسط مدركها الحقيقى (يعنى الخاص) أشياء أخرى خمسة : أحدها الشكل ، والثانى العدد ، والثالث العظم (المقدار) والرابع الحركة ، والخامس السكون . أما إدراك البصر والشم والذوق إياها فظاهر وأما السمع فإنه يدرك بحسب اختلاف عدد الأصوات عدد المصوتين ، وبقوتها عظم الجسمين المتضامين ، وبحسب ضرب من اختلافها وثباتها الحركة والسكون ، وبحسب إحاطتها على المصوت المصمت والمصوت المجوف ضرباً من الأشكال . وأما الشم فإنه يعرف بحسب اختلاف جهات ما يتأدى إليه من الروائح ، وباختلافها فى كميّاتها ، عدد الأشياء المشمومة ، وبمقدار الكثرة عظمها ، وبمقدار القرب والبعد والاختلاف والثبات حركتها وسكونها ، وبحسب الجوانب التى تتأدى إليه الرائحة من جسم واحد شكله »^(٢) .

هذا هو ما يقوله ابن سينا فى تقسيم المحسوسات إلى ذاتية وعرضية وخاصة ومشتركة . وهو لم يرد على هذه الصورة التى ذكرناها فى موضع واحد من كتبه .

(١) نفس المصدر ، ص ١٦١ ب . (٢) مبحث فى القوى النفسانية ، ص ٤٥ — ٤٦ .

بل جمعناه من مواضع متعددة متفرقة ، وأضفنا إليه بعض الشرح والتفصيل .
 والمصدر الذي عوّل عليه ابن سينا في أقواله المتناثرة في هذا الموضوع هو نصّ وارد
 في كتاب النفس لأرسطو . يقول أرسطو « يدلّ لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من
 الموضوعات : اثنين مدركين بالذات ، والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان
 فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة . والآخر المحسوس المشترك بين الحواس
 جميعها . وأعني بالمحسوس الخاص ذلك الذي لا تستطيع أن تحسّه حاسة أخرى
 والذي يمتنع وقوع الخطأ فيه . فمثلاً البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ،
 والذوق حاسة الطعم . أما المحسوسات المشتركة فهي الحركة والسكون والعدد
 والشكل والعظم ، لأن المحسوسات التي من هذا النوع لا تخص حاسة معينة
 ولكنها مشتركة بينها جميعاً . فالحركة مثلاً يحسها اللمس والبصر معاً . أما المحسوس
 بالعرض فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن كليون . فإننا ندركه بالعرض لأنه
 متصل بالأبيض عرضاً . ولذلك فإن الحاس لا يفعل من هذا المحسوس من حيث
 هو كذلك »^(١) .

وهذا التقسيم للمحسوسات إلى خاصة ومشتركة يختلف عن التقسيم الذي يقول به
 أتباع المذهب الآلي منذ ديمقريطس ، والذي وضعه جون لوك J. Locke فيما بعد
 في صورة واضحة^(٢) . قسم جون لوك الكيفيات المحسوسة إلى كيفيات أولية
 وكيفيات ثانوية . الكيفيات الأولية هي الكيفيات المتحققة في المادة في الواقع .
 وهي الكيفيات الطبيعية الذاتية للمادة . أما الكيفيات الثانوية فإنها لا توجد
 في الواقع متحققة في المادة ، وإنما هي مظاهر من ابتكار حواسنا ندرك بواسطتها

Aristote, De Anima, II, 6, 418a 6-25.;

(١)

انظر ابن رشد : جوامع كتاب النفس لأرسطو ، دار الكتب الملكية بمصر ، رقم •
 فلسفة ، ص ١٧٩

Theophrastus, De Sensu, 61 seq., c.f. Beare, op. c., p. 182;

(٢)

E. Meyerson, Identité et Réalité, Paris 1932, p. 271-272.;

Collin, Manuel de philos. Thomiste, 4 éd., Paris 1927, T. I, p. 115, 256.

الأجسام الطبيعية . وسواء كان جوهر الأجسام الطبيعية ذرات كما يقول ديمقريطس وأبيقور Epicure ولوكريس Lucrece في المصور القديمة وجاسندي Gassendi في القرن السابع عشر ، أو كان امتداداً كما يقول ديكارت ، فإن الكيفيات الأولية للأجسام تصبح عندئذ الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون (مضافاً إليها المقاومة عند لوك) . وهي تقابل المحسوسات المشتركة عند أرسطو وابن سينا . وتصبح الكيفيات الثانوية عندئذ هي اللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة إلخ . وهي تقابل المحسوسات الخاصة عندها .

٤ - انفعال الحس

١ - تأثير المحسوس في الحس

العنصر الثاني من عناصر الإحساس هو انفعال الحس عن المحسوس . فإنه لا يكفي لحدوث الإحساس أن يكون المحسوس حاضراً فقط ، بل يجب أن يؤثر المحسوس في الحس . فنحن لا نحس بحرارة النار البعيدة عنا ، ولكننا نحس بها فقط حينما تؤثر فينا . يقول ابن سينا « ليس من شرط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه . فإن الحار مالم يستخن لم يُحس . وبالحقيقة فإنه لا يُحس ما في المحسوس ، بل ما يحدث منه في الحاس ، حتى إنه إن لم يحدث ذلك لم يُحس به »^(١) . فمالم يؤثر المحسوس في الحس وما لم ينفع الحس عن المحسوس لا يحدث الإحساس .

ب - اختلاف عضو الحس والمحسوس في الكيفية

لا ينفع عضو الحس عما يشابهه في الكيفية ، وإنما ينفع عما يخالفه ، وذلك تبعاً لنظرية ابن سينا الطبيعية في الفعل والانفعال^(٢) . فإن الكيفية المختلفة هي التي تؤثر في عضو الحس فتحيله إلى مشابهتها . فإذا استقرت هذه الكيفية في عضو

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ . وفي الأصل « وبالحقيقة ليس إنما يحس . . . » وقد صححت

هذه العبارة كما ذكرت (٢) الشفاء ، ج ١ ، فصل الكون والفساد ، ص ٢٠١ - ٢٠١ .

« وليست المخالفة مطلقة وإنما هي مخالفة في النوع مع مشابهة في الجنس » .

الحس بحيث أصبحت كيفية المحسوس مماثلة لكيفية عضو الحس امتنع الإحساس .
 « فإن كل حال مضادة لحال البدن فإنه يُحَسَّ بها عند الاستحالة وعند الانتقال إليها
 ولا يُحَسَّ بها عند حصولها واستقرارها . وذلك لأن الإحساس انفعال مّا ، أو مقارن
 لانفعال مّا . والانفعال إنما يكون عند زوال شيء وحصول شيء ، وأما المستقرّ
 فلا انفعال به »^(١) . وقد قال أرسطو من قبل بنفس هذه النظرية في الفعل والانفعال
 في كتاب الكون والفساد^(٢) . وقد أشار إليها في كتاب النفس موضعاً لكيفية
 انفعال الحس فقال « إن المنفعل ينفعل بوجه مّا عن الشبيه ، وبوجه آخر ينفعل عن
 المخالف . فهو حين ينفعل يكون مخالفاً ، وبعد الانفعال يكون شبيهاً »^(٣) . وفي
 هذا المعنى يقول أرسطو أيضاً « ولهذا فإن ماهو في درجة مساوية (لدرجة عضو
 الحس) سواء كان حاراً أو بارداً . صلباً أو ليناً ، فإننا لا ندركه ، وإنما ندرك فقط
 الكيفيات الزائدة . وهذا يعني أن الحس هو بمثابة نوع من الوسط بين الأضداد من
 المحسوسات »^(٤) . وهكذا نرى كيف وفق ابن سينا كما وفق أرسطو من قبل بين
 رأى بارمنيدس Parménide وأنبادقليس وديموقريطس القائلين بأن الشبيه يدرك
 الشبيه ، وبين رأى هراقليطس Héraclite وأنكساغوراس Anaxagore القائلين
 بأن الضدّ يدرك الضدّ^(٥) . فالحس ينفعل عن المحسوس من حيث هو مختلف عنه
 في الكيفية ، ثم يصبح في أثناء الإحساس شبيهاً له .

ح - الكيفيات المحسوسة

لا ينفعل الحس عن أي جسم ، بل ينفعل عن الجسم الذي له كيفية معينة هي
 سبب انفعال الحس . يقول ابن سينا « . . نعلم يقيناً أن جسمين أحدهما يتأثر عنه

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠

(٢) أرسطو : كتاب الكون والفساد ، ترجمة لطفي السيد باشا ، باب ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٣) Aristote : De Anima, II, 5, 417a 18-20. (٤) ibid, II, 11, 424a 2-5.

(٥) P. Siwek : La Psychophysique Humaine d'après Aristote, Paris 1930, p. 107;

Beare : op. c., p. 227-228; J. Soury : Le Système Nerveux Central, paris, 1899 p. 52-53.

الحس شيئاً ، والآخر لا يتأثر عنه ، فإن ذلك الشيء مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر»^(١) .

فابن سينا إذاً يثبت وجود كفيات محسوسة في الأشياء هي سبب انفعال الحواس . وهو يردّ على ديموقريطس وغيره من الماديين الذين ينكرون وجود كفيات محسوسة في الأجسام . يقول ابن سينا « إن ديموقريطس وطائفة من الطبيعيين لم يجعلوا لهذه الكفيات وجوداً البتة . بل جعلوا الأشكال التي يجعلونها للأجرام التي لا تتجزأ أسباباً لاختلاف ما يتأثر في الحواس ، باختلاف ترتيبها ووضعها . قالوا : ولهذا ما يكون الإنسان الواحد قد يحسّ لوناً واحداً على لونين مختلفين ، بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتها من أوضاع المرئي الواحد ، كطوق الحمامة فإنه يرى مرة أشقر ، ومرة أرجوانياً ، ومرة على لون الذهب ، بحسب اختلاف المقامات . ولهذا ما يكون شيء واحد عند إنسان صحيح حلواً ، وعند إنسان مريض مرّاً . فهؤلاء هم الذين جعلوا الكفيات المحسوسة لا حقائق لها في أنفسها ، إنما هي أشكال»^(٢) . وإلى هذا أشار أرسطو بقوله « لما كان هؤلاء الفلاسفة (يقصد ديموقريطس ولوكيبس Leucippe) يحسبون الحقيقة في مجرد الظاهر ، وكانت الظواهر متضادة ولا متناهية بالعدد معاً ، اضطروا أن يجعلوا أشكال الذرات لا متناهية أيضاً ، بحيث إن الشيء الواحد يمكن أن يظهر ضدّ ما هو لنظر هذا الرائي أو ذلك تبعاً لتغيرات وضعه»^(٣) . وقد مثل يحيى النحوي في شرحه على هذه العبارة بطوق الحمامة ، فإنه تبعاً لمسقط الضوء وموضع الرائي يتلون بالألوان المختلفة^(٤) . وقد ردّد ابن سينا فيما بعد نفس هذا المثال كما رأينا سابقاً .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٧ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٢٩٧ .

(٣) أرسطو كتاب الكون والفساد ترجمة لطفى السيد باشا ، ك - ١ ب ٢ ف ٤ ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ، هامش ص ١١٦ .

و — الكيفيات الحسية الأولية والمركبة

يُميّز ابن سينا في الكيفيات الحسية بين كَيْفِيَّاتٍ بسيطةٍ أوليةٍ ، وبين كَيْفِيَّاتٍ مركبةٍ من هذه الكيفيات البسيطة . يقول ابن سينا « جميع المحسوسات البسيطة الأولية والأصلية أزواج ثمانية . فإذا أفردناها صارت ستة عشر :

١ — أما اللمس فأربعة أزواج : أولها الحرارة والبرودة ، وثانيها ، الرطوبة واليبوسة ، وثالثها الخشونة والملاسة ، ورابعها الصلابة والليونة .

وأما الحواس الأربع الباقية فلكل واحد منها زوج .

٢ — فللشم زوج واحد وهو الرائحة الطيبة والمنتنة .

٣ — وللذوق زوج وهو الحلو والمر .

٤ — وللسمع زوج وهو الصوت الثقيل والصوت الحاد .

٥ — وللبصر زوج وهو الأبيض والأسود .

وسائر المحسوسات مركبة من هذه البسائط ، ومتوسطة بين اثنين منها ، كالأغبر من الأبيض والأسود ، والفاتر من الحار والبارد ^(١) .

وللعلم الحديث في موضوع الكيفيات الحسية البسيطة رأى يخالف رأى ابن سينا ، سنشير إليه فيما بعد عند كلامنا عن الحواس .

ه — الوَسَط

بما أن الحواس تنقل عن المحسوسات الموجودة في الخارج ، فيلزم إذا وجود أوساط خاصة بينها وبين محسوساتها ينتقل خلالها تأثير هذه المحسوسات فيها . ويقوم الهواء والماء بدور الوسط للحواس ما عدا حاسة اللمس . فالهواء والماء وسط لكل من البصر والشم والسمع . والماء وسط الذوق . أما اللمس فيحس بالملاسة المباشرة بينه وبين الملموس . ويلاحظ أن ابن سينا يتردد في أمر اللمس ، فتارة يقول

(١) مبحث عن القوى النفسانية ص ٤٣ .

إن اللحم وسط ، وتارة يقول إن اللحم ليس وسطاً ولكنه آلة اللمس .^(١) وذلك التردد والتناقض راجع إلى عدم معرفة ابن سينا حقيقة عضو اللمس هل هو اللحم نفسه ، أو شيء آخر في اللحم .

ووجود هذه الأوساط شرط ضرورى فى حدوث الإحساس ، إذ بدونها لا يمكن أن يحدث الاتصال بين المحسوسات الخارجية وبين الحواس . وبدون هذا الاتصال لا تنفعل الحواس ولا يحدث الإحساس . يقول ابن سينا « قال قوم من الأوائل إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلا واسطة آلية ولا آلات : أما الوسائط فمثل الهواء للابصار ، وأما الآلات فمثل العين للابصار . وقد بعدوا عن الحق ولو لم تحتج النفس فى إدراك الأشياء إلى المتوسطات ، لوجب أن لا يحتاج البصر إلى الضوء وإلى توسط الشاف ، ولكان تقريب المبصر من العين لا يمنع الإبصار ، ولكان سد الأذن لا يمنع الصوت ومن الناس من جعل المتوسط عائقاً وقال إن المتوسط كلما كان أرق كان أدل . فلو لم يكن ، بل كان خلاء صرفاً ، لتمت الدلالة حتى كان يمكن أن تبصر نملة فى السماء . وهذا كلام باطل . فليس إذا أوجبت رفته زيادة يجب أن يكون عدمه يزيد أيضاً فى ذلك . فإن الرقة ليست هى طريقاً إلى عدم الجسم . وأما الخلاء فهو عدم الجسم عندهم . بل لو كان الخلاء موجوداً لما كان بين المحسوس والخاص المتباينين موصل البتة . ولم يكن فعل ولا انفعال البتة » .^(٢) فابن سينا يرى إذاً أن وجود الوسط شرط ضرورى فى حدوث الإحساس . وهو كما رأينا يرد على من ينكر وجوده ومنهم ديموقريطس الذى يقول بالخلاء بين المحسوس والخاص . وقد بين ابن سينا فساد رأيه فيما تقدم . وقد ناقش أرسطو أيضاً رأى ديموقريطس فى هذا الموضوع وأبطله فى قوله الآتى : « ويخطئ ديموقريطس حين يرى أنه إذا كانت المسافة المتوسطة خلاء فإننا نستطيع

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٠٠ و ٣٠٦ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٥

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٨ .

أن نرى النملة في السماء بجلاء . وهذا مستحيل . فإن الرؤية تحدث فقط حينما تنفعل القوة الحاسة . وهذه لا يمكن أن تنفعل باللون المرئي مباشرة . فيبقى إذاً أنها تنفعل من الوسط . وينتج من ذلك أنه يلزم وجود وسط . ولكن إذا كانت المسافة المتوسطة خلاء فإنه يستحيل أن نرى بوضوح ، بل إننا لا نرى شيئاً البتة » .^(١)

والوسط بين الحس والمحسوسات يجب أن يكون خالياً عن كفايات المحسوسات حتى يمكن أن ينفعل عنها وأن يؤديها إلى الحس ، وإلا شغل الحس بكفايات الوسط عن إحساس غيرها . يقول ابن سينا « كل واسطة يجب أن تكون عادمة في ذاتها لكيفية ما تؤديه ، حتى إذا قبلتها وأدت شيئاً جديداً فيقع الانفعال والإحساس » .^(٢) ويقول أيضاً « وأما المتوسطات بين القوى الحاسة والصور المحسوسة فخالية عن صور المحسوسات بذاتها . وإلا فلا يمكن أن تكون متوسطة ، إذ صورها حينئذ تكون مشاغلة للقوة عن إدراك غيرها » .^(٣)

والأوساط إما تكون خالية إطلاقاً عن الكفايات المحسوسة ، وإما تكون حاصلة على هذه الكفايات ، وإنما في نسب متساوية متعادلة ، بحيث يصبح اعتدالها مُعْدِماً لها . يقول ابن سينا « وانخلو عنها إما خلوة بالإطلاق ، وإما خلوة باعتدالها فيها كاعتدال الكفايات الملموسة في اللحم الذي هو متوسط بين القوى اللامسة وبين الكيفية الملموسة ، مع أن اللحم مركب من الكفايات الملموسة لا محالة إلا أن الاعتدال أعدها فيه . وأما القسم الأول فخلو الهواء والماء وما شابههما من متوسطات الإبصار عن اللون . وكخلو الماء والهواء اللذين هما متوسطا الشم عن الرائحة . وكخلو الماء الذي هو متوسط الذوق عن الطعم . وكركود الهواء الذي هو متوسط السمع وخلوه عن الحركة » .^(٤)

Aristote : De Anima, II, 7, 419a 15-22

(١)

(٢) الشفاء ج ١ ، ص ٣٠١ . (٣) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٤) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٤ — ٤٥ . لم يذكر ابن سينا في هذا الكتاب الماء

باعتباره وسطاً للسمع ولكنه ذكره في الشفاء ج ١ ص ٣٠٦

٤ - اللذة والألم

يصاحب الإحساس عادة شعور باللذة أو الألم . فإذا تكيف الحس بكيفية ملائمة
شعر باللذة . وإذا تكيف بكيفية منافية (أو منافرة) شعر بالألم . فاللذة إدراك
الملائم^(١) . والألم إدراك المنافي . وإدراك الملائم كمال للمدرك . وحصول الكمال لذة .
ولذلك كان إدراك الملائم لذة . يقول ابن سينا « لذة كل قوة حصول كمالها .
فلا تحس المحسوسات الملائمة^(٢) » . ويقول أيضاً « كل مستأذ به فهو سبب كمال
يحصل للمدرك . وهو بالقياس إليه خير . ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها
متفاوتة . فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الخلاوة مأخوذة
عن مادتها . ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك
الملموس والمشموم ونحوهما^(٣) » . ويعترف ابن سينا اللذة أيضاً بأنها إدراك ونيل
الملائم . والألم إدراك ونيل المنافي . فكأنه يرى أنه لا يكتفى إدراك الملائم أو المنافي
لحصول اللذة أو الألم ، بل يجب أيضاً الحصول على الشيء اللذيذ أو المنافي ذاته^(٤) .
ولكن ما هو الملائم وما هو المنافي ؟ الملائم هو ما يعيد المزاج الطبيعي أو يرد
الاتصال الطبيعي^(٥) . والمنافي هو ما يغير المزاج أو يفرق الاتصال الطبيعي^(٦) .
يقول ابن سينا في شرح أسباب الألم « . . إن الوجد هو الإحساس بالمنافي . وجملة
أسباب الوجد منحصرة في جنسين : جنس يغير المزاج دفعة وهو سوء المزاج المختلف .
وجنس يفرق الاتصال . وأعني بسوء المزاج المختلف أن تكون الأعضاء في جواهرها
مزاج متمكن ، ثم يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك ، حتى يكون أسخن من
ذلك أو أبرد ، فتحس القوة الحاسة بورود المنافي فتألم . فإن الألم أن يحس المؤثر المنافي
منافياً . وأما سوء المزاج المتفق فهو لا يؤلم البتة ولا يحس به ، مثل أن يكون المزاج

(١) النجاة ص ٤٠١ (٢) النجاة ، ص ٤٠٢ (٣) الإشارات ، ج ٢ ، ص ٩١

(٤) الإشارات ، ج ٢ ، ص ٨٧ — ٨٨ . (٥) القانون في الطب ، طبعة روما

سنة ١٦٥٣ م ، ج ١ ، ص ٥٥ (٦) القانون ، ج ١ ، ص ٥٤ .

الردى^(١) قد تمكن^(١) من جوهر الأعضاء وأبطل المزاج الأصلي وصار كأنه المزاج الأصلي . وهذا لا يرجع لأنه لا يحس . لأن الحاس يجب أن ينفع من المحسوس . والشئ لا ينفع عن الحالة المتمكنة التي لا تغير في حالتها فيه^(٢) . بل إنما ينفع عن الضد الوارد المغير إياه إلى غير ما هو عليه . . . أما جالينوس فإنه إذا حقق مذهبه رجع إلى أن السبب الذاتى للوجع هو تفرق الاتصال لا غير . وأن الحار إنما يوجع لأنه يفرق الاتصال . وأما البارد إنما يوجع أيضاً لأنه يلزمه تفرق الاتصال . وذلك لأنه بشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة أن تنجذب الأجزاء إلى حيث تتكاثف عنده فتتفرق من جانب ما تنجذب عنه . وقد تمادى هو في هذا الباب حتى أوهم في بعض كتبه أن جميع المحسوسات تؤذى مثل ذلك . أعنى تؤذى بتفريق أو جمع يلزمه تفريق . فالأسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه . والأبيض لشدة تفريقه . والمر والمالح والحامض يؤلم في المذوقات بفرط تفريقه . والعفص بفرط تقيضه فيتبعه التفريق لا محالة . وكذلك في السمع . وكذلك في الأصوات القوية تؤلم بالتفريق^(٣) لعتو مس الحركة الهوائية عند ملاقة الصماخ . فأما القول الحق في هذا الباب فهو أن يجعل تغير المزاج جنساً موجباً بذاته الوجع وإن كان قد يعرض معه تفريق اتصال^(٤) . . . ويقول ابن سينا أيضاً في شرح أسباب اللذة « هذه أيضاً محصورة في جنسين: أحدهما جنس ما يعيد^(٥) المزاج الطبيعى دفعةً يقع به الإحساس . والثانى ما يرد الاتصال الطبيعى دفعة . وكل ما يقع لا دفعة فلا يحس فلا يلذ^(٦) » . ويظهر أن ابن سينا قد تأثر بما قاله أفلاطون عن اللذة والألم في طيماوس^(٧) ، إما باطلاعه عليه مباشرة ، وإما بواسطة جالينوس . يقول جالينوس في تلخيصه

(١) في الأصل « فيتمكن » والأصح كما ذكرت . (٢) في الأصل « لا تغيره في حالة فيه » والأصح كما ذكرت . (٣) في الأصل « لعتو » والصحيح « لعتو » . وفي اللسان أن المتو مجاوزة الحد (٤) القانون ، ج ١ ، ص ٤٠٠ . (٥) في الأصل « يغير » والصحيح كما ذكرت . (٦) القانون ، ج ١ ، ص ٥٥٠ . (٧) Platon : Timée, 64a-65c

لكتاب طيماوس^(١) «إن أفلاطون بعد هذا قال في اللذة والأذى هذا القول. أما أمر اللذة والأذى فعلى هذا ينبغي أن يُتوهم . وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم . والرجوع جملة في دفعة إلى الحال الطبيعية لذيد . وأما ما يكون يبدو قليلاً فغير محسوس . وما كان على ضد ذلك فأمره على الضد . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكله لا يُحس ولا يكون منه ألم ولا لذّة . » وقد تأثر ابن سينا أيضاً بآراء جالينوس في هذا الموضوع بدليل ما يذكره ابن سينا من آراء جالينوس في هذا الموضوع في النص الذي ذكرناه سابقاً بالرغم من أنه يعارضه فيه كما رأينا . ولعل ابن سينا قد تأثر أيضاً بمذهب أبيقورس في اللذة والألم . فاللذة عنده عودة الجسم إلى التوازن والاعتدال . والألم اختلال التوازن^(٢) .

وقد قال أبو بكر محمد بن زكريا الرازي برأى في اللذة والألم مستمد من آراء أفلاطون وأبيقورس ويقرب كثيراً مما يقوله ابن سينا في كتاب القانون في الطب . فهو يعرف اللذة بأنها عودة إلى الحالة الطبيعية ، والألم خروج عن الحالة الطبيعية . يقول الرازي « ... إن اللذة حس مريح . وأما الأذى فهو حس مؤلم . والحس بتأثير محسوس فيمن يحس والتأثير فعل المؤثر في المتأثر . والتأثير عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة »^(٣) . ويقول « إذا نقل المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى . وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة »^(٤) .

عرفنا فيما سبق رأى ابن سينا في ماهية اللذة والألم ، وكيفية حدوثهما ، ونوع علاقتهما بالإحساس ، وذكرنا أنهما عنصران فعالان لمصاحب له . وبقي أن نوضح

(١) ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حنين بن إسحق انظر ب . كراوس . رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ط مصر ، سنة ١٩٣٩ ، ص ١٤٠ . (٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ ؛ إسماعيل

مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مصر سنة ١٩٣٦ ، ص ٩٩ - ١٠٠ . (٣) كراوس : رسائل فلسفية ، ص ١٤٩ . (٤) نفس المصدر ، ص ١٤٩ .

ما إذا كان هذا العنصر الانفعالي يصاحب إحساس جميع الحواس أم بعضها فقط ؟ يقول ابن سينا « .. إن الحواس منها مالا لذة له في محسوسه ولا ألم . ومنها ما يلتذ ويألم بتوسط أحد المحسوسات . فأما التي لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم . بل النفس تألم من ذلك وتلتذ من داخل . وكذلك الحال في الأذن . فإن تألمت الأذن من صوت شديد ، والعين من لون مفرط كالضوء ، فليست تألم من حيث تسمع أو تبصر بل من حيث تلمس . لأنه يحدث فيها ألم لمسى . وكذلك يحدث منه بزوال ذلك لذة لمسية . وأما الشم والذوق فيألمان ويلتذان إذا تكييفا بكيفية منافرة أو ملائمة . وأما اللمس فإنه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها . وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال والتشامه »^(١) .

فكل من اللمس والذوق والشم يلتذ ويألم بالكيفية المحسوسة ذاتها . أى أن موضوع اللذة والألم عند هذه الحواس هو الكيفية المحسوسة ذاتها . فإذا كانت ملائمة حدثت اللذة . وإذا كانت منافية حدث الألم . ولذلك فإن العلاقة بين الإحساس وبين الشعور باللذة والألم تظهر واضحة قوية في هذه الحواس الثلاث . بل يمكن القول في مذهب ابن سينا أن اللذة هي الإحساس بالملائم . وكذلك الألم فإنه الإحساس بالمنافي . يقول ابن سينا « .. اللذة حس بالملائم . وكل حس فهو بالقوة الحساسة . ويكون الإحساس بانفعالها فإذا تلاءم أو تنافى كان لذة أو ألم »^(٢) . ويتميز اللمس عن الحواس الأخرى بأنه يلتذ ويألم بتفرق الاتصال والتشامه . وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد عند كلامنا عن حاسة اللمس .

أما السمع والبصر فالأمر فيهما على خلاف الحواس الثلاث الأخرى . فإنهما لا يلتذان ولا يألمان بمحسوسهما من حيث هو مسموع أو مرئي . فليس لهما في موضوع إدراكهما لذة أو ألم . ومع ذلك فإن اللون الشديد قد يحدث ألماً في العين ، ولكنه ألم لمسى . فالعين لا تألم باللون من حيث هو لون ، وإنما من حيث هو شديد . والشدة

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ . (٢) القانون ، ج ١ ، ص ٥٥ .

يدركها اللمس لا البصر . فالعين إذا تألم بما فيها من لمس . وزوال هذا الألم يسبب لذة لمسية . وكذلك الأمر في السمع .

وقد يُعْتَرَض على ابن سينا بأن البصر يلتذ بالألوان الجميلة ، ويألم بالألوان القبيحة . وكذلك السمع يلتذ بالأصوات الجميلة ، ويألم بالأصوات القبيحة^(١) . وجواب ابن سينا على هذا الاعتراض هو أن الذي يلتذ ويألم من ذلك ليس هو البصر أو السمع « بل النفس تألم من ذلك وتلتذ من داخل » بما تثيره هذه الألوان والأصوات الجميلة أو القبيحة في النفس من معان . وقد يُعْتَرَض على ابن سينا أيضاً أنه جعل إدراك الملائم والمنافي في حاستي السمع والبصر للنفس ذاتها ، بينما جعل إدراك الملائم والمنافي للحواس الظاهرة الأخرى لتلك الحواس نفسها لا للنفس . مع أن جميع الحواس الظاهرة تشترك في كونها مُدْرِكةً للمحسوسات الخارجية^(٢) .

والظاهر أن رأى ابن سينا في اختلاف الحواس الظاهرة في الشعور باللذة والألم راجع إلى اختلاف انفعال هذه الحواس في القوة والضعف . فاللمس ينفع عن الملامسة المباشرة بينه وبين المحسوس ذاته . والذوق ينفع عن ملامسة أجزاء المذوق المتحللة في اللعاب . والشم ينفع عن ملامسة الأجزاء المتحللة من الجسم ذي الرائحة . فانفعال هذه الحواس الثلاث يحدث عن تلاقٍ واختلاط بين المحسوس والحاس . فهو انفعال قوى وواضح . أما السمع والبصر فإن انفعالهما عن المحسوس أرق وألطف من انفعال الحواس السابقة . فالسمع لا ينفع عن الجسم المقروع وإنما عن الهواء المتعرج . والبصر لا ينفع عن المرئي ذاته وإنما عن صورته المنعكسة على شبكة العين انعكاساً لا يصاحبه انفعال شديد كما يحدث في اللمس أو الذوق أو الشم . ثم إن انفعال أعضاء الحواس الثلاث الأولى يستمر بعد زوال المحسوس أكثر من استمرار انفعال

(١) الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية ، لهولوى محمد فضل الحق العمري الحنفي الماتريدي المتوفى سنة ١٢٧٨ هـ ، مصر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٧٦ .

أعضاء الحاستين الآخرين . فإتنا إذا وضعنا قطعة من السكر على اللسان ثم رفعناها ، فإن طعم الحلاوة يستمر في اللسان مدة من الزمن بينما إذا وضعنا حاجزاً بين العين وبين المرئي فإن صورته تزول عن العين مباشرة . ولما كان انفعال اللمس والذوق والشم أقوى ، واستمرار انفعالهما أطول ، كان شعورهما باللذة أو الألم أقوى وأوضح . والأمر على العكس في السمع والبصر . ولذلك يقول ابن سينا « . . . لما كان اللمس أكثر الحواس وأشدّها استحقاقاً لما يقبله من تأثير منافع أو ملاءم ، كان إحساسه الملائم عند نفاذ الطبيعة الكثيفة أشدّ إلذاذاً ، وإحساسه المنافي أشدّ إيلاماً من الذي يخص قوى أخرى^(١) » . وفي هذا المعنى يقول صاحب الهدية السعيدية « . . . إن هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفاً بحسب اختلاف آلاتها في القوة والضعف . فآلة البصر النور ، وآلة السمع الهواء ، وآلة الشم البخار ، وآلة الذوق الماء ، وآلة اللمس الأعضاء الصلبة الأرضية . ولا شك أن النور أطف من الهواء ، والهواء من البخار ، والبخار من الماء ، والماء من الأعضاء الأرضية . فيكون اللمس أقوى ، ثم الذوق ، ثم الشم ، ثم السمع ، ثم البصر . ولذا كانت ملاءمات اللمس ألدّ ، ومنافياته أشدّ إيلاماً ، ثم وتم حتى انتهى الأمر إلى أن أنكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألّمهما بمحسوساتهما^(٢) » . والمقصود بالشيخ هنا هو ابن سينا .

وكما أن الشعور باللذة أو الألم عنصر مصاحب للإحساس الظاهر فهو أيضاً عنصر مصاحب للإحساس الباطن . يقول ابن سينا « . . . كالوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى . . .^(٣) » . فإذا أدركت الحواس الباطنة مدركاتها ، وبلغت بذاك كمالها ، حصلت اللذة . ويحدث الألم بعكس ذلك كما تبين فيما سبق . واقتصر ابن سينا في الكلام على الوهم أو القوة الوهمية دون سائر الحواس الباطنة راجع إلى أن هذه القوة هي رئيسة جميع الحواس الباطنة الأخرى ،

(١) القانون ، ج ١ ، ص ٥٥ . (٢) الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية ، ص ١٨١ .

(٣) الإشارات ، ج ٢ ، ص ٩١ .

والمشرفة على عملها كما سنبين ذلك فيما بعد عند كلامنا على هذه القوة .
ولذة الحواس الباطنة أشد وأقوى من لذة الحواس الظاهرة . واللذة العقلية أشد
وأقوى من اللذة الحسية . يقول ابن سينا « . . . إن الذات الباطنة مستعلية على
الذات الحسية . وليس ذلك في العاقل فقط ، بل وفي معجم من الحيوانات . . .
فإذا كانت الذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما قولك
في العقلية^(١) » .

هذه هي الناحية الانفعالية من الإحساس . ولأنها تصاحب الإحساس في أغلب
الأحيان فإننا فضلنا دراستها هنا ضمن عناصر الإحساس . ويذهب بعض علماء
النفس المحدثين مثل فند Wundt إلى اعتبار هذه الناحية الانفعالية le ton affectif
التي تكلمنا عنها عنصراً من عناصر الإحساس ، لأنها لا تحدث بمفردها وإنما تحدث
دائماً مصاحبة للإحساس . ويذهب بعض العلماء الآخرين مثل بوردن Bourdon
إلى أن هذه الناحية الانفعالية التي تلحق الإحساس هي في الواقع شيء مستقل
عن الإحساس . بل هي إحساس خاص ناشيء عن تأثيرات عضلية وإفرازية
وغير ذلك تحدث عن الإحساس الظاهر الذي يوصف بأنه ملامم أو مناف . فليس
اللامم والمنافى هو الإحساس ذاته ، وإنما هو ما يحدثه الإحساس في الجسم من
تأثيرات عضوية أخرى^(٢) .

الفصل الثالث

الشروط الفسيولوجية للإحساس

يقتصر علماء النفس الأقدمون بوجه عام على دراسة الظواهر النفسية من ناحيتها الشعورية المحضة مستقلة عن شروطها الفسيولوجية . فيدرسون النفس وقواها ووظائفها المختلفة بدون أدنى اهتمام بدراسة الجهاز العصبي وتركيب الدماغ . ولذلك نجد كتب علماء النفس الأقدمين خالية تماماً من التعرض لهذه النواحي التشريحية والفسيولوجية التي يهتم علماء النفس الحديثون اهتماماً عظيماً بالإشارة إليها في كتبهم . والأطباء من علماء النفس الأقدمين يدرسون هذه المسائل التشريحية في كتبهم في الطب وفي التاريخ الطبيعى للحيوان ، غير أنهم لا يحاولون الاستفادة من هذه الدراسات بتطبيقها على أبحاثهم النفسية . فهم يعتبرون دراسة التشريح والفسيولوجيا خاصة بالطبيب لا بالعالم النفساني . فيكتفون في أبحاثهم النفسية بالإشارة إلى وجود علاقة وثيقة بين الظواهر النفسية والانفعالات البدنية . ولكنهم لا يهتمون بالتعرض إلى الأبحاث الفسيولوجية لتوضيح هذه العلاقة توضيحاً علمياً دقيقاً .

يقول أرسطو في كتاب النفس « يظهر أن كل انفعالات النفس تحصل في جسم : الغضب والسرور والخوف والشفقة والشجاعة ، وكذلك الفرح والحب والبغض . لأنه حين تحدث هذه الانفعالات يحدث في الجسم تغير »^(١) . ويقول أيضاً « ... إن انفعالات النفس غير مفارقة للمادة الطبيعية للكائنات الحية ... »^(٢) . ويقول ابن سينا في تعليقه على عبارة أرسطو السابقة « ... لا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال ، صارت له النفس المفارقة بذاتها ، الموصلة بعلاقة ما ، تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب بدنية . أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها ، يتبع

Aristote : De Anima, I, 1, 403a 15-19.

(١)

Ibid : I, 1, 403b 18-20.

(٢)

ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فإننا ندري أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبث في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس^(١) ، أو العضو الذي به أول تعلق النفس ، وكذلك يجوز أن يكون التأذي للمحسوسات من خارج إلى البدن ، ومن البدن إلى النفس . فيكون الحاس النفس وإن كان السبيل البدن^(٢) . ويحاول ابن سينا في كثير من المواضع في أبحاثه النفسية الإشارة إلى هذه العلاقة بين الانفعالات النفسية والانفعالات البدنية . وسنتعرض إلى هذه النقطة في مكان آخر .

هذا كلام عام يبين وجود علاقة وثيقة بين الانفعالات النفسية والانفعالات البدنية ، ويبين أن جميع الانفعالات النفسية تحدث في بدن وبوساطة البدن . فالإحساس إذاً وظيفة نفسية يتوقف حدوثها على مشاركة البدن . يقول ابن سينا « .. قال قوم من الأوائل إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلا واسطة آلية ولا آلات . أما الوسائط فمثل الهواء للإبصار . وأما الآلات فمثل العين للإبصار . وقد بعدوا عن الحق . فإنه لو كان الإحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات ، لكانت هذه الآلات معطلة في الحلقة لا ينتفع بها . وأيضاً فإن النفس إذا كانت غير جسم عندهم ولا ذات وضع ، فيستحيل أن يكون بعض الأجسام قريباً منها ومتجهاً إليها فيحس ، وبعضها بعيداً عنها محتجباً منها فلا يحس ، وبالجملة يجب أن لا يكون اختلاف في أوضاع الأجسام منها وحجب وإظهار . فإن هذه الأحوال تكون للأجسام عند الأجسام . فيجب أن تكون النفس إما مدركة لجميع المحسوسات ، وإما غير مدركة ، وأن لا تكون غيبة المحسوس تزيله عن الإدراك . لأن هذه الغيبة عند شيء لا محالة هي خلاف الحضرة منه . فيكون عند ذلك الشيء لهذا الشيء غيبة مرة وحضور مرة ، وذلك مكاني وضعي . فيجب أن تكون النفس

(١) كفوران الدم أثناء الغضب .

(٢) التعليقات على حواشي كتاب للنفس لأرسطو .

جسماً . وليس ذلك بمذهب هؤلاء . وسنبين لك من بعد أن الصورة المذكورة التي لا يتم نزعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل أن تستثبت بغير آلة جسدانية^(١) . ويقول ابن سينا أيضاً « .. إن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية^(٢) » . ويقول أيضاً « كل إدراك جزئى فهو بآلة جسمانية »^(٣) .

يتبين مما تقدم أن الانفعال الفسيولوجى شرط ضرورى فى حدوث الإحساس . فيلزم إذاً أن نعرف شيئاً عن الجهاز العصبى وعن الشروط الفسيولوجية للانفعال الحسى . وسنحاول فيما يلى أن نصف باختصار الأعصاب الحسية المتفرعة من الدماغ إلى أعضاء الحس ، وأن نبين كيفية انتقال التأثير الحسى فيها إلى المراكز الحسية . أما وصف تركيب الدماغ — ومعرفة هامة جداً فى موضوع دراستنا — فسنؤخره إلى حين نتكلم عن الحواس الباطنة .

الأعصاب الدماغية^(٤)

تنبت الأعصاب من الدماغ أو النخاع الممتد من الدماغ ، ومن ثم تتفرق إلى جميع أجزاء الجسم . والأعصاب المنبعثة من الدماغ تغطى أعضاء الرأس والوجه والأحشاء الحس والحركة . أما الأعصاب المنبعثة من النخاع فتند سائر الأعضاء الأخرى بالحس والحركة . وعصب الحس ألين من عصب الحركة . ولذلك فإن أغلب عصب الحس ينبت من مقدّم الدماغ الذى هو لئى بطبيعته . وأغلب عصب الحركة ينبت من مؤخر الدماغ وهو أصلب بطبيعته من الجزء المقدّم^(٥) .

وتنبت من الدماغ سبعة أزواج من الأعصاب :

١ — ينبت الزوج الأول من غور البطنين المقدّمين من الدماغ . وهو صغير مخوف .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٨ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٨ .

(٣) النجاة ، ص ٢٨٠ .

(٤) القانون ، ج ١ ، ص ٤٦ — ٤٢٨ كتاب الحيوان من الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٥٧ —

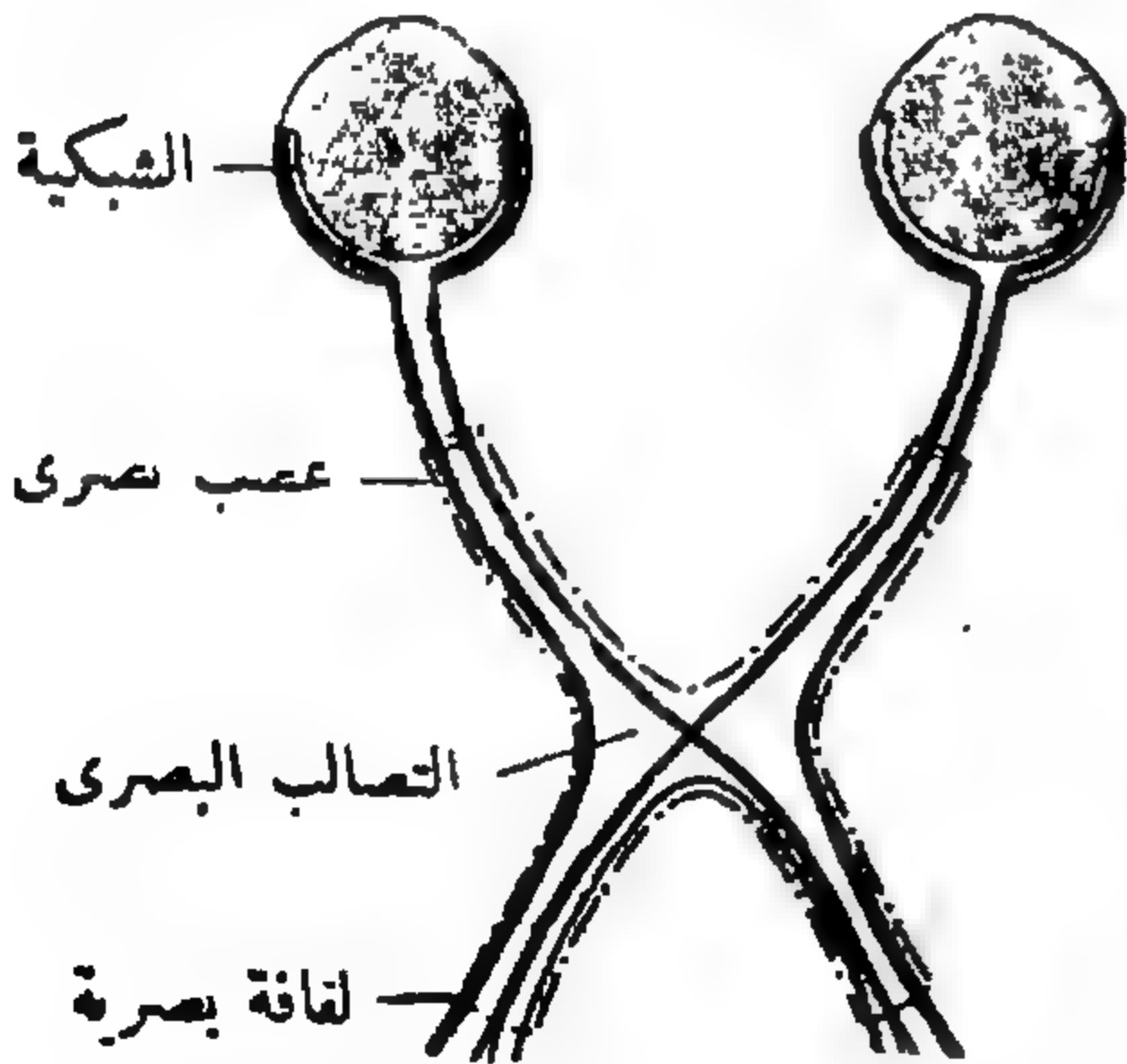
(٥) انظر الفصل الثانى عشر .

٤٩٥ — ٤٥٢ .

وينعطف هذان العصبان فيتقاطعان ، ثم ينفرجان ، وينفذ العصب النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى . ويختلف ابن سينا في هذه النقطة عن جالينوس الذي يقول إنهما ينفذان على الاستقامة بعد التقاطع من غير أن ينعطفا ثانياً ، بحيث يذهب العصب النابت يميناً إلى الحدقة اليسرى ، والنابت يساراً إلى الحدقة اليمنى^(١) .

وتتسع فوهتا العصبين البصريين حينما يصلان إلى الحدقتين فيشتملان على الرطوبة الجليدية . ولهذا التقاطع منافع ثلاث : أولاً : يكون الروح النافذ إلى إحدى الحدقتين غير ممنوع عن النفوذ إلى الأخرى إذا عرضت لها آفة . ولذلك تصير كل واحدة من الحدقتين أقوى إبصاراً إذا غمضت الأخرى . ثانياً : يكون للعينين مؤدى واحد يؤديان إليه شبح المبصر فيتحد فيه . ويكون الإبصار بالعينين إبصاراً واحداً لمثول الشبح في الحد المشترك . ثالثاً : يدعم كل عصب منهما الآخر ويقويه .

ويلاحظ أن هذا الزوج الأول في تشریح ابن سينا يقابل الزوج الثاني في التشریح الحديث . أما الزوج الأول في التشریح الحديث فهو العصب الشمی الذي يعتبره ابن سينا ضمن الزوج الثالث كما سنرى .



ويلاحظ في موضوع تقاطع أو اتصال العصبين البصريين أن كلا من ابن سينا وجالينوس مخطئ، من جهة وبحق من جهة أخرى . فالحقيقة هي أن هذا التقاطع ليس بالتقاطع التام . إذ أن جزءاً من ألياف العصب البصري يتقاطع مع جزء من ألياف

العصب الآخر . بينما الجزء الباقي من كل فرد من العصبين يصل إلى نقطة التقاطع ثم

(١) انظر رأى جالينوس في هذه النقطة في Max Simon : Sieben Bücher 'Anatomie des Galen Leipzig, 1906, p. 296. وانظر رأيه أيضاً في الأعصاب الدماغية على العموم ص ٢٢٩ — ٢٦٠ من نفس المصدر .

ينعطف دون أن يتقاطع. والجزء الأول النابت في الجهة اليمنى يعصب الجانب الداخلي (الانسى) من العين اليسرى. والجزء الأول النابت في الجهة اليسرى يعصب الجزء الداخلي من العين اليمنى. أما الجزء الثانى الذى لا يتقاطع، فإن النابت منه في الجهة اليمنى يعصب الجانب الخارجى للعين اليمنى. كذلك فيما يختص بالجزء الثانى النابت في الجهة اليسرى. وتسمى الأعصاب قبل التقاطع لفائف بصرية *bandelettes optique* وبعد التقاطع أعصاباً بصرية *nerfs optiques*

وإذا قطعنا العصب البصرى الأيسر انعدم البصر فى العين اليسرى كلية. أما إذا قطعنا اللقافة اليسرى فينعدم الإبصار فى النصف الأيسر من كل عين^(١).

٢ - الزوج الثانى ينشأ خلف الزوج الأول ويذهب إلى عضل المقلتين ويتفرع فيهما. وبهذا العصب تحدث حركة المقلتين. وهو يقابل فى التشريح الحديث الزوج ويسمى محرك العين المشترك *moteur oculaire commun*.

٣ - الزوج الثالث ينشأ عند الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره بالقرب من قاعدة الدماغ. ويتشعب إلى أربع شعب: شعبة تنحدر إلى أسفل فى الرقبة وتجاوز الحجاب الحاجز فتتوزع فى الأحشاء. ويحدث بها الإحساس الأحشائى. وشعبة تذهب إلى عضل الصدغين. وشعبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يذهب إلى الأنف فيتفرق فى الطبقة المستبطنة له ويحدث به حس الشم. وقسم يذهب إلى أعضاء الوجه الأمامية مثل المآقى وعضل الصدغين والماضفين والحاجب والجبهة والجفن. وقسم ينقسم إلى فرعين: يذهب أحدهما إلى داخل تجويف الفم ويتوزع فى جذور الأسنان واللثة العليا. ويذهب الثانى إلى جلد الوجنة وطرف الأنف والشفة العليا. والشعبة الرابعة تنفذ إلى اللسان فتتفرق فى طبقته الظاهرة وتمده بالحس الذوقى. وما يفضل منه يتفرق فى جذور الأسنان السفلى ولثاتها وفى الشفة السفلى.

(١) عن تقاطع العصبين البصريين انظر Lickley : The nervous system, London 1931, p. 86-87. وعن الأعصاب الدماغية عامة انظر ص ٧٤ - ٩٠ من نفس المصدر.

ويقابل هذا الزوج الثالث عند ابن سينا الزوج الخامس عند المحدثين ويسمى العصب التوأمي الثلاثي trijumeau . وهو حسي إلى الوجه واللسان ، وحركي إلى عضلات المضغ . وهو يتضمن أيضاً الزوج الأول عند المحدثين وهو العصب الشمي . ويتضمن أيضاً العصب العاشر عند المحدثين ويسمى العصب التائه nerf vague أو الرثوي — المعدي pneumo-gastrique وهو حسي وحركي إلى الأحشاء .

٤ — الزوج الرابع ينشأ خلف الزوج الثالث وبالقرب من قاعدة الدماغ . وهو يخاط الزوج الثالث ثم يفارقه وينفذ إلى الحنك^(١) فيؤتيه الحس . وهذا الزوج جزء من الزوج الخامس عند المحدثين .

٥ — الزوج الخامس ينشأ من جانبي الدماغ وينشق كل فرد منه إلى نصفين : يذهب القسم الأول من كل زوج إلى الفشاء المستبطن للصماخ ويتفرق فيه . وهذا القسم ينشأ في الحقيقة من الجزء المؤخر من الدماغ ويحدث به حس السمع . وأما القسم الثاني وهو أصغر من الأول فيختلط بعصب الزوج الثالث ويذهب إلى الخد وعضل الصدغين . ولما كان عضو السمع مكشوفاً للهواء ، وجب أن يكون صلباً يتحمل ضغط الموجات الهوائية . ولذلك كان منبته أقرب إلى مؤخر الدماغ من أعصاب البصر والشم والذوق .

وهذا الزوج الخامس عند ابن سينا يقابله عند المحدثين الزوج السابع ويسمى العصب الوجهي nerf facial وهو حسي وحركي . والزوج الثامن وهو العصب السمعي nerf auditif .

٦ — الزوج السادس ينبت في مؤخر الدماغ متصلاً بالخامس مشدوداً معه بأربطة وأغشية كأنهما عصبية واحدة ، ثم يفارقه وينقسم إلى ثلاثة أقسام : يذهب قسم إلى عضل الحلق وأصل اللسان ليعضد الزوج السابع على تحريكه . وينحدر القسم الثاني إلى عضل الكتف وما يقاربه ويتفرق أكثره في العضلة العريضة التي على الكتف .

(١) الحنك ما تحت الذقن من الإلسان .

أما القسم الثالث وهو أعظم الأقسام الثلاثة فإنه ينحدر إلى الأحشاء ماراً بالحنجرة ، وتنشعب منه فروع تذهب إلى عضلات الحنجرة . ثم ينحدر إلى الحجاب الحاجز فيتشعب في أغشيته ، وفي أغشية الصدر وعضلاته ، وفي القلب والرئة والأوردة والشرابين . وينفذ منه جزء في الحجاب ويتفرق في أغشية الأحشاء .

وهذا الزوج السادس عند ابن سينا يقابله عند المحدثين الزوج التاسع وهو العصب اللساني — البلعومي وهو حسي وحركي *nerf glosso-pharyngien* . والزوج العاشر الذي سبق ذكره ، والزوج الحادي عشر وهو العصب الشوكي *nerf spinal* (حركي) ويلحق جزء منه بالتائه أو الرئوي — الممدى ، وجزء منه يعصب عضلتين في العنق . ٧ — الزوج السابع ينشأ من الحد المشترك بين الدماغ والنخاع . ويذهب أكثره متفرقاً إلى العضل المحرك للسان ، والعضل المشترك بين الدرق والعظم اللامي . ويقابله عند المحدثين العصب الثاني عشر ويسمى العصب تحت اللسان *nerf grand hypoglosse* وهو حركي .

وينبت من النخاع السالك في فقار الرقبة ثمانية أزواج من الأعصاب ، يهمن منها فقط الزوج الثاني الذي يخرج من بين الفقرة الأولى والثانية . وهو يوصل إلى الرأس حس اللمس . وهو يصعد مائلاً إلى أعلى القفا ثم ينعطف إلى الأمام .

الانفعال العصبي

ما هي طبيعة الانفعال العصبي . كيف ينتقل التأثير الحسي من أعضاء الحس الظاهرة إلى المراكز الحسية في الدماغ ؟ (الحس المشترك عند ابن سينا وهو موجود في مقدم الدماغ) . لابن سينا في هذا الموضوع رأي خاص يختلف فيه عن العلم الحديث اختلافاً كبيراً . فالانفعال الحسي في رأيه ينتقل خلال الأعصاب الحسية بواسطة جسم بخاري لطيف يسمى الروح ، يتدفق في الأعصاب ، فيحمل إلى أعضاء الحس القوي الحاسة ، وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ . وينقل الروح أيضاً الأوامر

الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة . وسنحاول فيما يلي أن نعطي فكرة واضحة عن رأى ابن سينا في هذا الموضوع ، فنشرح كيفية تكوّن الروح في الجنين ، وكيفية قيامه بالوظائف المختلفة التي يهمنها منها الوظائف الحسية^(١) .

يوجد في نقطة الذكر جوهر حارّ آتٍ من حرارة الرجل الذي تنفصل منه النقطة . هذا الجوهر الحارّ سبب إنضاج النقطة وتغذيتها في الرّحم ، وسبب تكوين الأعضاء المختلفة في الجنين . وهو جسم لطيف يسمى الرّوح^(٢) . وأول ما يتكوّن من الأعضاء في الجنين القلب مركز الروح ومحل تديره . وفي القلب يكثر الروح ويتولد من بخارية الأخلاط ولطافتها . وإذا حدث الروح على مزاج خاص استعدّ لقبول القوة الحيوانية التي تحدث بها وظائف النفس والنبض والتي تبثّ الحياة في أعضاء الجسم . وهي أول قوة تتكوّن في الروح . ويسمى الروح حينئذ روحاً حيوانياً . ثم يتكون في الجنين بعد ذلك الكبد والدماغ ثم الأعضاء الأخرى . ويتمّ تكوّن الأعضاء المختلفة بفعل القوة المصورة^(٣) التي في الروح . وينفذ جزء من الروح الذي في القلب إلى الكبد ويسمى حينئذ روحاً طبيعياً ، ووظيفته التغذية والنمو . وينفذ جزء من الروح الحيواني إلى الدماغ — بواسطة أحد فروع الأهر الخارج من القلب والصاعد إلى أعلى البدن — فيلطف فيه ويرق ويتهيأ لقبول القوة النفسانية الحساسة والحركة . ويجب أن تتكون في الجنين أوعية خاصة لمرور الأرواح والدم هي الأوعية الدموية والجهاز العصبي . ويتغير مزاج الروح بحسب اختلاف القوى التي تحمل فيه ، وبحسب اختلاف الأفعال التي يقوم بها . فمزاج الروح الحيواني غير مزاج الروح الطبيعي . ومزاج هذين الروحين يختلف عن مزاج الروح

(١) انظر في هذا الموضوع . الشفاء ، ج ١ ص ٤٣٤ — ٤٣٦ ، ٥١٣ — ٥١٤ ،

٣٦٥ — ٣٦٧ ؛ القانون ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ ، ج ٣ ص ٢٨٢ ؛ رسالة في الفرق بين

النفس والروح لقسطا بن لوّقا : ص ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢) هذا الروح غير الروح الوارد في القرآن .

(٣) أي المشكلة والمكونة لأعضاء الجنين وهي تابعة للنفس النباتية .

النفسانى . وكذلك ؛ فإن مزاج الروح الذى يبصر ، غير مزاج الروح الذى يذوق ، وهكذا .

وبعض أفعال الروح النفسانى الذى فى الدماغ يحدث فى الدماغ نفسه كالتخيل والتذكر . وبعضها يحدث فى أعضاء أخرى ، كالإبصار فى العين ، والسمع فى الأذن ، والشم فى الأنف ، والذوق فى اللسان ، واللمس فى جميع البشرة تقريباً . فيجب إذن تهيئة أوعية خاصة تنقل الروح النفسانى الحساس إلى هذه الأعضاء الحسية وهى الأعصاب الحسية التى تكلمنا عنها سابقاً .

وايس الذى يحس هو الروح النفسانى وإما هو القوة النفسانية الحساسة الموجودة فى الروح النفسانى . فالروح « مركب ومطية » القوى النفسانية . فهو لها بمثابة المادة للمصورة ، ولأن الروح ألطف الأجسام وأرقها فهو أحسن مكان فى الإنسان تتعلق به القوى النفسانية وبوساطة الروح النفسانى المنبث فى الأعصاب تتوزع القوى النفسانية فى الأعضاء والمراكز المخصصة للأفعال النفسية المختلفة . يقول ابن سينا « . ولولا أن قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة فى جسم ، لما كان سد المسالك حائساً لنفوذ القوى المتحركة والحساسة والمتخيلة أيضاً »^(١) .

فالقوة الباصرة مثلاً تنفذ إلى العين محمولة فى الروح النفسانى الذى يمكن تسميته فى العين الروح الباصر . فإذا انفلتت العين عن المؤثر الخارجى تأثر الروح الموجود فى العين ، وحمل هذا التأثير إلى نقطة تصالب العصبين البصريين ، حيث توجد القوة الباصرة فى الروح الموجود هناك ، فيحدث الإحساس البصرى . ثم يسير الروح بعد التصالب حاملاً التأثير البصرى إلى مركز الإحساس فى مُقَدَّم الدماغ (وهو الحس المشترك) فينقل إليه التأثير الحسى . فيحدث هناك مرة أخرى إحساس وهو كالإبصار . وكذلك فى بقية الحواس الأخرى . وعلى ذلك فإن الإحساس ، تبعاً لابن سينا ، يحدث فى مكانين : يحدث أولاً فى عضو الحس ، ماعدا الإبصار فيحدث

عند ملتقى العصبين البصريين . ويحدث ثانياً في الحس المشترك . والإحساس الأول بسيط أولى . والإحساس الثاني كامل^(١) هو الإدراك الحسي الكامل كما سنشرح ذلك فيما بعد عند كلامنا عن الحس المشترك .

مما تقدم يتبين لنا رأى ابن سينا في طبيعة الانفعال العصبي في الإحساس . فهو ليس كما يقول المحدثون اهتزازات في خلايا الأعصاب ، وإنما هو انفعال الروح السائر في الأعصاب على شكل بخار لطيف . وجميع الانفعالات النفسية على العموم ناشئة عن انفعالات الروح الموجود في الأعصاب أو مصاحبة لها^(٢) .

وفكرة الروح *Pneûma* فكرة قديمة جداً نستطيع أن نجد بذرتها عند كثير من علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس الأقدمين من اليونانيين . فقد كان ديوجين الأبولوني *Diogène d'Apollonie* يرى أن الفكر ينشأ من الهواء الذي يجري في العروق مع الدم . وكان يقول إن الهواء الداخلى الموجود في المخ هو الذى يحس^(٣) . وذهب هراقليطس *Héraclite* إلى أن العقل يأتى إلينا من الخارج بوساطة التنفس . لأن النفس في رأيه نار ، وهى تتغذى بالهواء الموجود في الخارج ، الذى بدونه لا توجد حياة ولا عقل^(٤) . وذهب إبقراط *Hippocrate* إلى أن الهواء الذى يستنشقه الإنسان يمنح المخ العقل والمعرفة^(٥) . ونجد في كتاب القلب لمؤلفه من أتباع إبقراط أن عقل الإنسان يتولد في تجويف القلب الأيسر . وليس في هذا التجويف دم وإنما فيه بخار^(٦) . وذهب الرواقيون *Stoiciens* إلى أن نفس الإنسان نفس حار

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٨ — ٣٢٩

(٢) القانون ، ج ١ ، ص ٤٧

(٣) Théophrastus : De Sensu, 42., cf. Soury, J., op. c., p. 70-71.

(٤) Soury J., op. c., p. 31.; Janet P. et Scaïlles G. : Histoire de la philosophie, Paris,

1925, p. 572.

(٥) Soury, op. c., p. 108.

(٦) ibid, p. 106

منتشر في الجسم^(١). ثم أتى جالينوس بعد ذلك ووضع نظريته المشهورة في الأوراح الثلاثة : الروح النفسى ويوجد في الدماغ والأعصاب . والروح الحيوانى ويوجد في القلب والشرابين . والروح الطبيعى ويوجد في الكبد والعروق^(٢).

وعن جالينوس أخذ فلاسفة الإسلام وأطبائوه نظريتهم المعروفة في الروح ، نجدها مشروحة في كتبهم الفلسفية والطبية ، وتجدها مفصلة تفصيلاً واضحاً عند ابن سينا . كما نجد أثر هذه النظرية واضحاً في العصور الحديثة عند ديكارت وويليز Willis ودى فيوسينس De Vieussens^(٣).

Janet et Séailles, op. c., p. 751.

(١)

Soury : op. c., p. 280-283; Galien : De l'util. des part. du corps hum. VII, XIII.

(٢)

Magnien : Rev. des ét. des grecques, 1927, art. quelques notes du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des études de l'ame, p. 117.

Soury, op. c., p. 106.

(٣)

الفصل الرابع الحواس الظاهرة

يأخذ ابن سينا بالتقسيم التشرىحي القديم للحواس الظاهرة إلى خمس حواس هي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر .
ويلاحظ أن ابن سينا يسلك عادة في دراساته المختلفة منهجاً عاماً هو الابتداء بدراسة البسيط ، ثم التدرج منه إلى دراسة المركب وهو يطبق هذا المنهج هنا في دراسته للحواس . فنراه في كتاب الشفاء يتبدى بحاسة اللمس أبسط الحواس تركيباً وأقربها إلى الطبيعة . وهي بالنسبة إلى بقية الحواس كالأساس الضروري الذي لا بد منه لوجودها . ثم يتدرج في دراسة الحواس ناهجاً هذا المنهج ، فينتقل إلى ما يتلو اللمس في البساطة وفي القرب إلى الطبيعة ، وهكذا حتى يصل إلى أكثر الحواس تعقيداً في التركيب وفي الوظيفة . وذلك على الترتيب الآتي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر .

يقول ابن سينا : « . . لقائل أن يقول إن الحس قد يتم بعضو بسيط : فإن اللمس يتم عند قوم باللحم ، وعند قوم يكون بالعصب ولا يتعدى إلى اللحم . والشم بالحلمة الدماغية . والسمع بالعصب المنبسط في الصَّمَاخ . والذوق بالعصب المنبسط على اللسان . فنقول إن كل واحدة من هذه ، وإن كانت تفعل بعضو بسيط ، فليس به يتم كمال الفعل إلا اللمس وحده . . . وأما الإبصار فليس يتم بالبردية وحدها ، بل بالطبقات الأخرى وعلى الهيئة التي للعين وسند كرها . والاستنشاق يتم بالأنف بمعاونة الحجاب والرئة على ما نعلم ، ويؤدي الرائحة إل الحلمة . والسمع إنما يتم بالأذن والثقب الذي في الأذن . والذوق أيضاً باللسان . وكل واحد من ذلك عضو آلى^(١) . وفي هذا

(١) كتاب الحيوان من الشفاء ، ج ١ ص ٤٤٢ .

الكلام يشير ابن سينا إلى أن إحساس اللمس يتم بعضو بسيط ، بينما الإحساسات الظاهرة الأخرى تتم بأعضاء مركبة . ولكنه لا يحاول أن يبين تدرج هذه الحواس من حيث اختلاف أعضائها في بساطة تركيبها أو تعقيده ، فيوضح بذلك أساس الترتيب الذي ذكرناه سابقاً . غير أن ورود ذكر هذه الحواس على هذا الترتيب في مواضع كثيرة قد يشير بطريقة غير مباشرة إلى وجود أساس ما لهذا الترتيب ، بالرغم من أن ابن سينا نفسه لا يحاول توضيحه بصراحة . ولكننا إذا رجعنا إلى تشريحه للحواس^(١) تبين لنا بوضوح أن حاسة البصر أكثر الحواس تعقيداً في التركيب . ثم يأخذ هذا التعقيد يقل شيئاً فشيئاً في الحواس الأخرى على الترتيب الذي ذكرناه . وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثاني عند كلامنا عن اللذة والألم المصاحبين للإحساس ، إلى اختلاف انفعال الحواس في الشدة والضعف ، وفي مقدار ملابسة انفعالها للمادة . وقلنا إن اللمس أشد الحواس انفعالاً ، وأن انفعاله أكثر ملابسة للمادة من انفعالات الحواس الأخرى . ويتلوه في ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع وأخيراً البصر فهو أطفها انفعالاً . وانفعاله أكثر بعداً عن المادة من انفعالات الحواس الأخرى . فهذا أيضاً أساس آخر لتدرج الحواس الظاهرة في نفس الترتيب المذكور سابقاً .

ويقرب من هذا المعنى ما يذهب إليه إخوان الصفاء في ترتيب الحواس على أساس كثافة انفعالاتها أو لطافتها . غير أنهم يترددون في أمر السمع والبصر ، فيعتبرون السمع أحياناً أطف انفعالاً من البصر . يقول إخوان الصفاء : « .. فأما الذائقة فهي أكثر تأثراً من الشامة . وكذلك الحاسة السامعة فإن قوتها في تمييزها الأصوات بعضها من بعض أطف وأشرف . والحاسة اللامسة أكثر كثف من الجميع . واختلف العلماء في حاسة النظر وحاسة السمع أيهما أطف وأشرف ؟ فقال بعضهم حاسة السمع أشرف . وكان برهان من قال ذلك أن محسوسات السمع كلها روحانية ..

(١) كتاب الحيوان من الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٦٤ — ٣٦٧ ؛ القانون ، ج ٣ ، ص ٣٣٣ ، ٣٥٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦٧ .

وأن محسوسات البصر كلها جسمانية .. وقال إن السمع أدق تمييزاً من البصر .. والبصر يخطئ في أكثر مدركاته .. فصح بهذا القول أن السمع أطف وأشرف من البصر»^(١) . وقد يعتبرون البصر في موضع آخر أطف انفعالاً من حاسة السمع . يقولون في رسالة الحاس والمحسوس : « .. فلنذكر الآن كيفية إدراك القوى الحساسة لمحسوساتها واحداً واحداً ونبتدى أولاً بالقوة اللامسة ووصفها لأن إدراكها للمحسوسات كان إدراكاً جسمانياً . ثم نختم بوصف القوة الباصرة لأن إدراكها كان إدراكاً روحانياً^(٢) » .

وقد ذهب سان توماس الأكويني فيما بعد إلى ما يقرب من هذا المعنى في ترتيب الحواس ترتيباً متدرجاً من اللمس إلى البصر من حيث ملابسة انفعالاتها للمادة أو تجردها عنها . قال سان توماس إن انفعال اللمس مادي ، وانفعال البصر روحي لا يصاحبه أي انفعال مادي في العين . وقال بتدرج الحواس الأخرى في هذا المعنى من أحد الطرفين إلى الآخر^(٣) .

وقد خالف ابن سينا في بعض كتبه الأخرى ذلك الترتيب الذي ذكرناه سابقاً والذي ورد في كتاب الشفاء ، فنراه في كتاب النجاة وفي كتاب مبحث عن القوى النفسانية^(٤) يدرس حاسة البصر أولاً ، ثم حاسة السمع ، ثم حاسة الشم ثم حاسة الذوق ، ثم أخيراً حاسة اللمس . ولعله متأثر في هذا بالترتيب الذي وضعه أرسطو للحواس في كتاب النفس ، فإن أرسطو على الرغم من القاعدة التي صرح في أول كتابه في النفس بأنه سيطبقها في دراسته ، وهي الابتداء بالواضح ثم الانتقال منه إلى الغامض ، وبالبسيط ثم التدرج منه إلى المركب ، فإننا نراه يبتدى في دراسة الحواس الظاهرة بحاسة البصر متتبعا الترتيب المذكور ، إلى أن ينتهي بحاسة اللمس^(٥) .

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ١٣٣ — ١٣٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٣) Gilson E. : Le thomisme, Paris, 1927, p. 200-201.

(٤) النجاة ص ٢٥٩ ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٠ .

(٥) Aristote : De Anima, II, 7-11.

وقد حاول المفسرون والشرح تفسير هذا الشذوذ . فقال بعضهم إن السبب في ذلك هو صعوبة إثبات وجود الوسط في حاستي اللمس والذوق ، مع أن إثبات وجود الوسط في حواس البصر والسمع والشم أمر سهل . ولهذا اضطر أرسطو إلى الابتداء بالبصر والسمع والشم وتأخير الكلام في الذوق واللمس . وقال تزاباريللا Zabarella إن السبب في ذلك يرجع إلى أن حاسة البصر قد درسها الفلاسفة قبل أرسطو بكثرة بحيث أصبح الكلام فيها أسهل وأيسر من الكلام في غيرها .^(١)

وعلى العموم فكلا الترتيبين ملاحظ فيه تدرج الحواس من حيث البساطة والتركيب . فهما في الحقيقة ترتيب واحد يمكن أن ينظر إليه من ناحيتين مختلفتين . فإما أن نبتدىء من البسيط إلى المركب ، وإما نبتدىء من المركب إلى البسيط .

ويرتب ابن سينا الحواس ترتيباً آخر على قاعدة جديدة هي مقدار نفعها في حياة الحيوان . يقول ابن سينا « إن الحكمة الإلهية لما اقتضت أن يكون كل حيوان متحرك بالإرادة مركباً من العناصر الأربعة ، وكان لا يؤمن عليه أضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ، أُيِّد بالقوة المسية حتى بهرب بها عن المكان غير الملائم ، ويقصد بها المكان الملائم . ولما كان مثله من الحيوانات لا تستغنى جبلته عن التغذية ، وكان اكتسابه للغذاء بضرب إرادي ، وكان من الأطعمة ما يوافقه ومنها ما لا يوافقه أُيِّد بالقوة الذوقية . وهاتان القوتان نافعتان ضروريتان في الحياة ، والبواقى نوافع غير ضروريات . وبلى الذوقية في تأكيد الحاجة إليها القوة الشمية ، إذ كانت الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة دلالة قوية ، ولم يكن للحيوان بدء من الغذاء ، ولم يكن غذاؤه يحصل له إلا بالاكتساب ، فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة الشامة في أكثر الحيوان . والتي تلي القوة الشامة في المنفعة هي القوة المبصرة . ووجه منفعتها أن الحيوان المتحرك بالإرادة لما كان تحريكه إلى بعض المواضع كمواقد

Hicks : Aristotle, De Anima, Cambridge 1907, p. 364; cf. Zabarella, J., (١)

Commentaria in tres Aristotelis libros de Anima, Venetiis, 1605.).

النيران وقلل الجبال وشطوط البحار مما يؤدي إلى الإضرار به ، أوجبت العناية الإلهية وضع القوة المبصرة في أكثر الحيوان . والتي تلي القوة المبصرة في المنفعة هي القوة السامعة . ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد يستدل بها بخاصة أصواتها ، فأوجبت العناية الإلهية وضع القوة السامعة في أكثر الحيوان . على أن منفعة هذه القوة من النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الأخرى^(١) . ويقرب هذا الكلام كثيراً مما قاله أرسطو من قبل في منفعة الحواس^(٢) .

ويجب أن نقف هنا لحظة لنشير إلى أهمية ما يتضمنه هذا الكلام من ملاحظة دقيقة لطبيعة حاسة اللمس وعلاقتها بطبيعة تركيب جسم الحيوان ، وما ينشأ عن ذلك من أهمية الدور الذي تؤديه هذه الحاسة في حفظ حياة الحيوان . فليست الحواس آلات للادراك فقط وإنما هي آلات للحياة أيضاً . وتختلف أهمية الدور الذي تؤديه كل حاسة في هذا الشأن . فبعضها ضروري لازم في بقاء الحياة . وبعضها كمالى يمكن أن يستغنى عنه الحيوان في قوام حياته ، وإن كان لا يستغنى عنه في اكتساب الكمال .

وبما أن جسم الحيوان مركب من العناصر الأربعة التي هي النار والماء والهواء والتراب ، فإن مزاجه مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وصحة الحيوان تتوقف على اعتدال مزاجه بحيث إذا أفرطت فيه إحدى هذه الكيفيات هلك الحيوان . واللمس يحس هذه الكيفيات التي يتكون منها مزاج الحيوان ، فيدله على الكيفيات المفرطة التي تفسد مزاجه ليتقيها ، مثل الحرارة والبرودة المفرطتين . فوظيفة اللمس إذن هي حفظ مزاج الحيوان على الاعتدال الضروري لبقاء الحياة . فاللمس إذن حس ضروري للحيوان لا يمكنه الحياة بدونه ، بينما يمكنه الاستغناء عن الحواس الأخرى التي تتعلق منفعتها بأمور خارجة عن قوام الحيوان .

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٣٦ — ٣٧ .

(٢) Aristote : De Anima, III, 12, 13; De Sensu, 436b 10-437a 17; Métaphysique. (٢)

ويتلو اللّمسَ من حيث أهمية النفس في بقاء حياة الحيوان حسُّ الذوق لأنه يدل على الأغذية الملائمة التي تحفظ حياته . ومع ذلك فقد يعدم الذوق في بعض الحيوان ويقوم اللّمس بدلاً منه باختيار الأطعمة الملائمة واجتناب الضارة . فليس الذوق إلا نوعاً من اللّمس . والغذاء في الحقيقة هو ما يتكيف بالكيفيات الملموسة . وأما الطعوم التي يحسها الذوق فمشتيات، أو كما يقول ابن سينا « تطيبات » ترغب الحيوان في الغذاء . ولذلك فكثيراً ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض للحيوان ويكون الحيوان مع ذلك باقياً .

ويتلو الذوق حسُّ الشم من حيث إن الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة . وهذه منفعة كمالية غير ضرورية يمكن الاستغناء عنها بالذوق أو اللّمس . وكذلك الأمر في حاستي البصر والسمع فهما نافعتان غير ضروريتين^(١) : نافعتان من حيث اكتساب الكمال ، وغير ضروريتين من حيث بقاء الحيوان ، فقد يوجد الحيوان مع انعدام البصر والسمع . غير أن أهمية هاتين الحاستين في اكتساب الكمال أعظم من الحواس الأخرى . فالسمع آلة اللغة والعلوم . وللبصر أهمية عظيمة أيضاً في اكتساب العلوم والصنائع .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٩ — ٣٠٠ ، ص ٤٤٢ — انظر أيضاً رأى أرسطو في

De Anima, III, 12, 13; De Sensu, 436b 10-437a 17.

هذا الموضوع :

الفصل الخامس

اللمس

لم يُعْن علماء النفس قبل أرسطو عناية خاصة بدراسة حاسة اللمس بالرغم من أن أغلبهم كان يعتبر اللمس الحاسة الأولية الرئيسية التي تكوّنت منها الحواس الأخرى^(١). فأنبادقليس وديموقريطس وأتباعهما من الطبيعيين اليونانيين لم يحاولوا تفسير وظيفة حاسة اللمس بأكثر مما قالوه عن الإحساس على العموم بأنه انفعال مادي آلي يحدث بين أعضاء الحس وبين الأبخرة المنبعثة من الأجسام. ومع أن أفلاطون قد تعرّض لشرح الكيفيات الملموسة^(٢) إلا أنه لم يُعْن بدراسة طبيعة عضو اللمس ووظيفته، شأنه في ذلك شأن العلماء الذين تقدموه^(٣).

وأول تقدّم علمي في دراسة هذه الحاسة نجده عند أرسطو الذي عُنى أكثر من سبقه من العلماء بالبحث عن طبيعة عضو اللمس، مع أنه لم يستطع أن يظفر في هذا الموضوع بنتيجة حاسمة، لجهله بالجهاز العصبي، ولقلة وسائله في البحث التجريبي، مع دقة عضو اللمس وصعوبة الكشف عنه.

ونشاهد عند ابن سينا استمرار التقدم في البحث العلمي. فنجد عنده تصحيحاً لبعض آراء أرسطو، وأحكاماً أدق من أحكامه. ويرجع ذلك إلى أن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبي كانت أغزر من معرفة أرسطو، لأنه استفاد بآراء المشرّحين والأطباء الذين أتوا بعد أرسطو مثل جالينوس. ومع ذلك فإن معرفته بالجهاز العصبي لم تكن كاملة، ووسائله في البحث التجريبي لم تكن أحسن من وسائل أرسطو. ولذلك فإنه بالرغم من تفوقه كثيراً على أرسطو في قوله إن حاسة اللمس هي اللحم

Beare . op. c., p. 180-181

(١)

Timée, 61d-64a

(٢)

Theophrastus : De Sensu, 5.; cf. Beare, op. c., p. 184 seq.

(٣)

الخارجى والعصب المنتشر فيه — خلافاً لرأى أرسطو القائل بأن عضو اللمس هو القلب ، وأن اللحم وسط لللمس على مثال كون الهواء وسطاً للإبصار — فإنه لم يستطع التأكد من أن عضو اللمس هو الأعصاب فقط لا اللحم ، كما أنه لم يستطع أن يميز بوضوح بين الأعصاب اللمسية المختلفة التى يميز بينها الفسيولوجيون الحديثون. وسنحاول فيما يلى شرح آراء ابن سينا فى حاسة اللمس .

عضو اللمس :

عضو حاسة اللمس فى رأى ابن سينا هو الجلد أو اللحم الخارجى المحيط بالبدن والأعصاب المنتشرة فيه^(١) . ويذهب علم النفس الحديث إلى أن عضو حاسة اللمس هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى البشرة الخارجية للبدن كما أثبتت ذلك الأبحاث الفسيولوجية الحديثة^(٢) . وهذا يخالف ما ذهب إليه ابن سينا من أن عضو اللمس هو اللحم والأعصاب المنتشرة فيه لا الأعصاب فقط . يقول ابن سينا « وايس يجب أن يُظن أن الحساس هو العصب فقط ، فإن العصب بالحقيقة هو مؤدّر للحس اللمسى إلى عضو غيره وهو اللحم . ولو كان الحساس نفس العصب فقط لكان الحساس فى جلد الإنسان ولحمه شيئاً منتشراً كالليف ، وكان حسه ليس بجميع أجزائه بل بأجزاء ليفية فيه . بل العصب الذى يحس اللمس مؤدّر وقابل معاً .. فيتبين إذن أن من طباع اللحم أن يقبل الحس . فإن كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة عضو آخر توسط بينهما العصب »^(٣) . فمن هذا يتبين لنا أن الأعصاب المنتشرة فى البشرة الخارجية للبدن ، على عكس ما يذهب إليه علم النفس الحديث ، هى جزء من عضو حاسة اللمس ، وليست هى وحدها عضو حاسة اللمس . كما أنها ليست واسطة فقط لعضو آخر هو اللحم . إذ أن هذه الأعصاب تحس الملموس كما يحسه اللحم . وهذا

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٢) Lickley : op. c., p. 130 seq.; Bourdon : op. c., p. 90-91.

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠١ .

ما يعنيه ابن سينا بقوله « بل العصب الذى يحس اللمس مؤدّر وقابل معاً » ولكن ماذا يعنى ابن سينا بقوله « .. فإن كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة عضو آخر توسط بينهما العصب » ؟ يشير ابن سينا بذلك إلى اللمس الداخلى الذى يحدث فى الأعضاء الداخلية كالقلب والكبد . وتنقل الأعصاب الموجودة فى أغشية هذه الأعضاء الإحساس اللمسى الذى يحدث فيها إلى الدماغ^(١) . وسنعود إلى ذلك فيما بعد .

ويذهب ابن سينا فى كتاب « مبحث عن القوى النفسانية » إلى أن « اللحم متوسط بين القوى اللامسة وبين الكيفية الملموسة »^(٢) . فهو يعتبر اللحم هنا مجرد وسط لحاسة اللمس . وهذا هو رأى أرسطو الذى يقول إن اللحم المحيط بالبدن وسط لحاسة اللمس ، كما أن الهواء والماء وسطان لحواس البصر والسمع والشم^(٣) . أما عضو حاسة اللمس فى رأى أرسطو فيوجد فى الداخل وهو القلب^(٤) . فإذا علمنا أن كتاب « مبحث عن القوى النفسانية » هو من أوائل كتب ابن سينا التى كتبها فى عهد الصبا^(٥) ، لم نجد غرابة فى أن يكون ابن سينا متأثراً فيما أورده فى هذا الكتاب بأستاذه أرسطو ، يعبر فى أغلب الأحيان عن آراء أستاذه أكثر من تعبيره عن آرائه الخاصة . ولذلك لم نأخذ بقوله الوارد فى هذا الكتاب ، وأخذنا بما ورد فى كتاب الشفاء ، وهو من كتبه المتأخرة التى كتبها فى عهد النضوج . وقد رأينا أنه يقرر فى « الشفاء » أن عضو حاسة اللمس هو اللحم المحيط بالبدن والعصب المنتشر فيه . فتكون حاسة اللمس تحس محسوساتها بلامستها مباشرة بدون توسط شئ آخر .

ولكن هل جميع الجلد (أو اللحم) المحيط بالبدن حساس باللمس أو بعضه فقط ؟ يرى ابن سينا « أن جميع الجلد الذى يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يُفرد له جزء

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠١ .

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٥ .

(٣) Aristote : De Anima, II, 2, 423a 15-17; 423b 17-26. (٣)

(٤) Aristote : De Anima, II, 2, 423b 22-23; Beare : op. c., p. 194-195. (٤)

(٥) انظر مقدمة إدورد فنديك لكتاب مبحث عن القوى النفسانية .

منه . وذلك لأن هذا الحس لما كان طليعة تُراعى الواردات على البدن التي تعظم مفسدتها إن تمكنت من أى عضو وردت عليه ، وجب أن يجعل جميع البدن حساساً باللمس . ولأن الحواس الأخرى قد تتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد ، فيكفى أن تكون آلتها عضواً واحداً إذا ورد عليه المحسوس الذى يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته وتنحّت بالبدن عن جهته . فلو كانت اللماسة بعض الأعضاء لما شعرت النفس إلا بما يماسها وحدها من المفسدات^(١) . أما ما يماس أجزاء البدن الأخرى الخالية من أعضاء اللمس فلا تحسه النفس ، فلا تستطيع بذلك اتقاء الضرر الناجم عنه . ولذلك كان جميع الجلد المحيط بالبدن حساساً باللمس .

ويقول ابن سينا فى كتاب الحيوان إن الجلد يختلف فى شدة حساسيته فى الأجزاء المختلفة من الجسم بالنسبة إلى مقدار اعتدال مزاج هذه الأجزاء . فما كان مزاجه أكثر اعتدالاً كانت حساسيته أقوى . يقول ابن سينا « .. اللحم أقرب الأعضاء من الاعتدال . وأقرب منه الجلد .. وأعدل الجلد جلد اليد . وأعدل جلد اليد جلد الكف . وأعدله جلد الراحة . وأعدله ما كان على الأصابع . وأعدله ما كان على السبابة . وأعدله ما كان على الأظفار منها . فلذلك هى وأنامل الأصابع الأخرى تكاد تكون الحاكمة بالطبع فى مقادير الملموسات . فإن الحاكم يجب أن يكون متساوياً الميل إلى الطرفين جميعاً حتى يحس بنخروجه عن التوسط والعدل »^(٢) . ويلاحظ ابن سينا كما لا حظ أرسطو من قبل^(٣) أن الإنسان أقرب الحيوانات كلها إلى الاعتدال . ولذلك فهو ألطفها لمساً^(٤) .

ومع أن ابن سينا يقول إن عضو اللمس هو على العموم الجلد والعصب المنتشر فيه ، إلا أنه من جهة أخرى يميل إلى تمييز أعضاء لمسية مختلفة ، يحس كل منها نوعاً -

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٤٤ .

Aristote : De Anima, II, 9, 421a 21-27.

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠١ .

(٣)

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠١ .

معيناً من الكيفيات الملموسة وقد سبق أن أشار أرسطو أيضاً إلى احتمال وجود عدة أعضاء لمسية . ويجب أن نقدر لهذه النقطة أهميتها في تاريخ البحث العلمى . فقد استطاع أرسطو وابن سينا بالرغم من قلة معلوماتهما الفسيولوجية ، وقلة وسائلهما فى البحث التجريبي ، الإشارة إلى حقيقة علمية لم يكتشفها العلماء إلا فى العصر الحديث حينما تقدم علم الفسيولوجيا وتوفرت وسائل البحث فى المعامل العلمية الحديثة .

يلاحظ ابن سينا أن اللمس يختلف عن الحواس الأخرى فى أنه يحس موضوعات متعددة مختلفة بالجنس ، بينما تحس كل حاسة من الحواس الأخرى موضوعاً واحداً من المحسوسات التى تختلف بالنوع . فالبصر يحس اللون . واللون قد يكون أبيض أو أسود أو غير ذلك ، وهذا اختلاف النوع فقط . أما اللمس فإنه يحس الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والخشونة والملاسة ، والثقيل والخفة^(١) . وتختلف هذه المحسوسات بعضها عن بعض بالجنس لا بالنوع . وقد أشار إلى ذلك أرسطو بقوله : « يظهر أن كل إحساس يحس مضادة واحدة فالبصر مثلاً يحس المضادة التى بين الأبيض والأسود ، ويحس السمع المضادة التى بين الحاد والغليظ ، ويحس الذوق المضادة التى بين الحلو والمر . أما الملموس فهو على العكس عدة مضادات : الحار والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين وهكذا »^(٢) . ولذلك يلاحظ ابن سينا كما لاحظ أرسطو^(٣) من قبل أن اللمس يشبه أن يكون عدة حواس لا حاسة واحدة . غير أن ابن سينا يمتاز عن أرسطو فى هذه النقطة بالدقة والوضوح . وهو يذهب إلى أن اللمس أربع حواس . يقول ابن سينا « ... ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة . فيكون ما تدرك به المضادة التى بين الحار والبارد غير الذى تدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف . فإن هذه أفعال أولية للحس

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٩ .

Aristote : De Anima, II, 2, 422b 23-28

(٢)

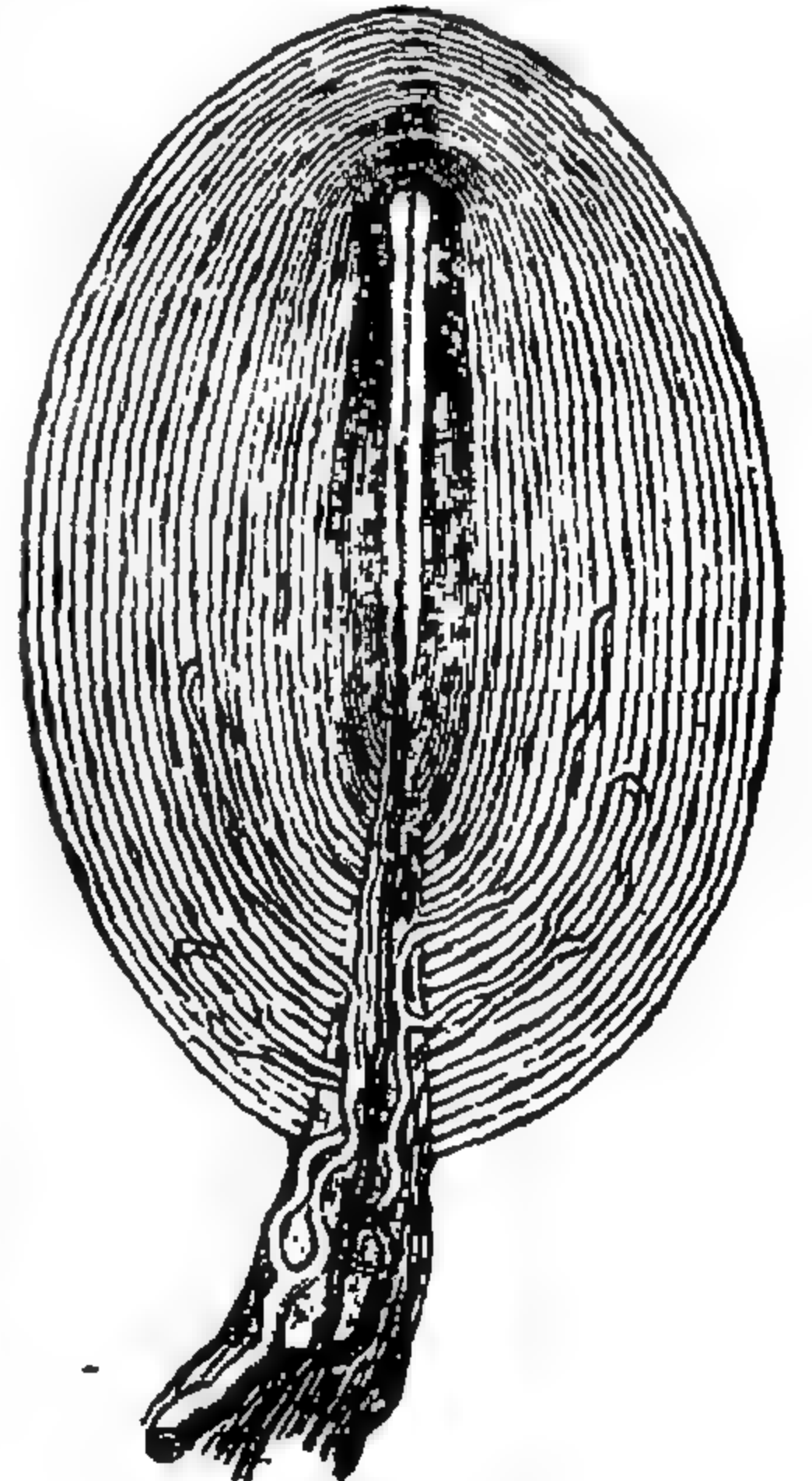
Ibid, II, 2, 422b 23-423a-22; Beare : op. c., p. 189-199

(٣)

يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة . كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظنّ مبدأهما قوة واحدة . فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما . وليس يجب ضرورة أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها ، بل يجوز أن تكون آلة واحدة لها . ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس ^(١) .

ومن هذا يتبين لنا أن ابن سينا قد سبق علم النفس الحديث الذي استفاد من تقدم وسائل البحث في علم التشريح وعلم الفسيولوجيا فقال بعدة حواس لمسية يحس كل منها إحساساً خاصاً مثل الضغط ، والحرارة أو البرودة ، والألم . ولكل من هذه الإحساسات أعضاء حسية خاصة هي نقط أو جسيمات عصبية موجودة

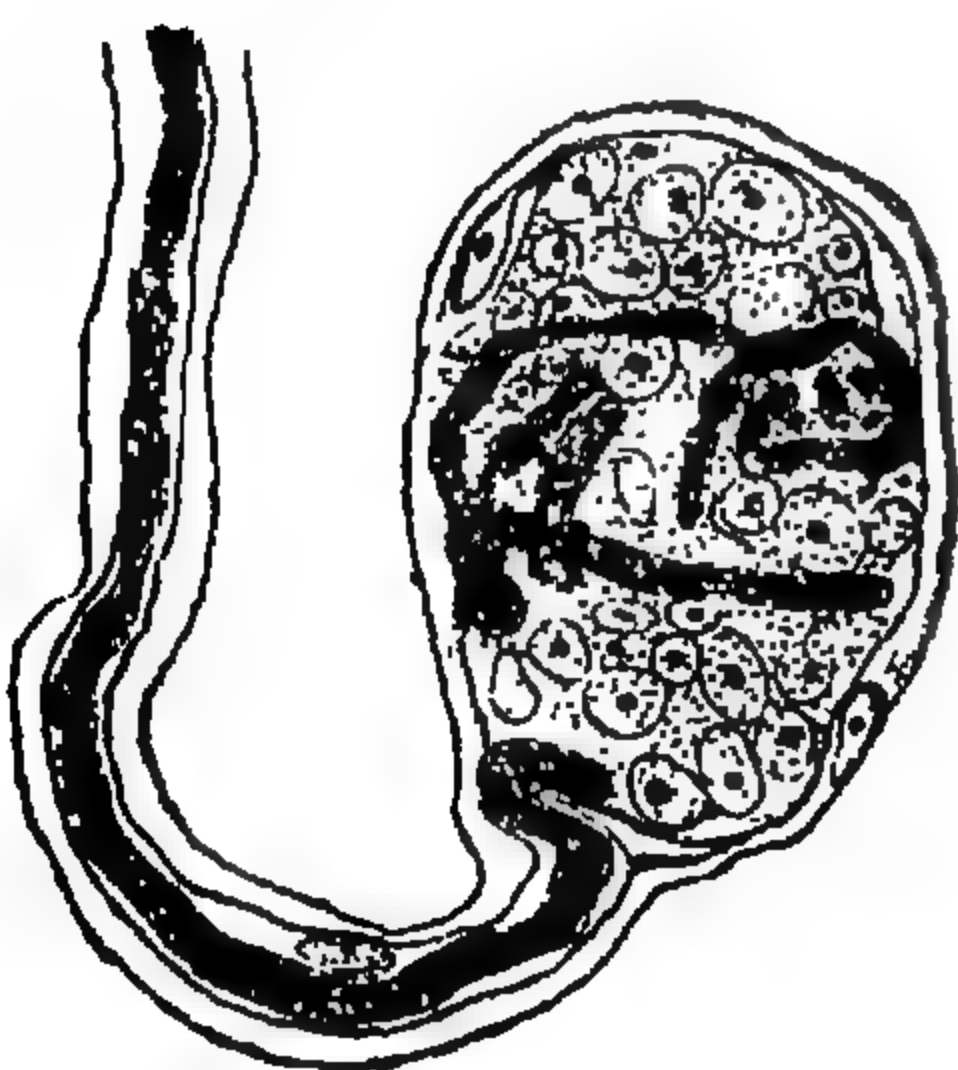
في البشرة الخارجية ^(٢) ، مثل جسيمات كراوس Corpuscles de Krause وجسيمات باسيني Corpuscles de Meissner أما ابن سينا فلم تكن وسائل البحث العلمي التي كانت معروفة في زمانه



جسيم باسيني



جسيم لمسي في اليد



جسيم كراوس

(شكل ٢) عضو اللمس

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠١ ، النجاة ، ص ٢٦٠ ، القانون ، ج ١ ص ٣٥ .

(٢) Lickley : op. c., p. 130-135; Bourdon : op. c., p. 90-91.

على اكتشاف هذه الأعضاء الخاصة لهذه القوى المسمية المختلفة فاكثفى بقوله « يجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس » .

موضوع اللمس

يميز ابن سينا في الكيفيات الملموسة بين كيفيات بسيطة أولية وبين كيفيات مركبة . وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم في الفصل الخاص بعناصر الإحساس^(١) وتختلف أقوال ابن سينا في هذا الموضوع فيقول في كتاب « مبحث عن القوى النفسانية »^(٢) وفي كتاب « النجاة »^(٣) إن الكيفيات الملموسة الأولية هي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والخشونة والملامسة ، والصلابة والليونة . ويقول في الشفاء^(٤) إنها الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والخشونة والملامسة ، والثقل والخفة . فيغفل ذكر الصلابة والليونة ويذكر بدلها الثقل والخفة . أما الكيفيات الملموسة الأخرى مثل اللزوجة والهشاشة فتُحَسَّ تبعاً لهذه الكيفيات الأولية المذكورة . وقد أشرنا من قبل إلى رأى ابن سينا في أن المزاج مركب من الكيفيات الأولية الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . يقول ابن سينا في كتاب الحيوان « ... إن أنواع التركيب في الحيوان هي المزاج العنصرى . والمزاج الأول الحقيقى هو على ما علمت إنما هو من جهة الكيفيات الأول الأربع المعلومة دون الآخر من الملموسات »^(٥) . ويظهر من هذا أن ابن سينا يعتبر هذه الكيفيات الأربع المذكورة هي الكيفيات الأولية . وهذا يناقض ما يذهب إليه ابن سينا في مواضع أخرى من اعتبار الصلابة والليونة والخشونة والملامسة والثقل والخفة كيفيات أولية أيضاً . وقد تعرض إخوان الصفا قبل ابن سينا لذكر الكيفيات الملموسة وذكروا عشرة

(٢) ص ٤٣

(١) انظر ص ٣٨

(٤) ص ٢٩٩ .

(٣) ص ٢٦٠ — ٢٦١ .

(٥) باب الحيوان من الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٤٢ ؛ أيضاً باب الكون والفساد من الشفاء ،

ج ١ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٥ .

أنواع أولية لها وهي : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة والثقيل والخفة^(١).

وقد تأثر كل من ابن سينا وإخوان الصفاء بآراء أفلاطون وأرسطو في هذا الموضوع . فقد تعرض أفلاطون في كتاب طيمائوس لشرح الكيفيات الملموسة في صدد كلامه عن الإحساسات العامة للجسم فذكر الحار والبارد ، والصلب واللين ، والثقيل والخفيف ، والأملس والخشن . وأضاف إلى ذلك أيضاً الإحساس بالذلة والألم^(٢) . وذكر أرسطو في كتاب النفس^(٣) ثلاثة أزواج من الكيفيات الملموسة هي :

الحار والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين . وذكر في كتاب الحس والمحسوس^(٤) : الحرارة والبرودة ، والخفة والثقيل ، والصلابة والليونة . ويقول في كتاب الكون والفساد^(٥) إن الكيفيات الملموسة الأولية هي : الحار والبارد واليابس والرطب . أما الكيفيات الملموسة الأخرى مثل الثقيل والخفيف والصلب واللين والأملس والخشن والكثيف والمتخلخل فترجع إلى الكيفيات الأربع الأولية المذكورة سابقاً . ويقرب ابن سينا من أرسطو في هذه النقطة في كلامه الوارد في باب الحيوان الذي ذكرناه سابقاً .

ويذهب ابن سينا إلى أن اللمس يحس زيادة على الكيفيات التي سبق ذكرها تفرق الاتصال والتثام^(٦) . ويعني بتفرق الاتصال ما يحدث في الأعضاء من تغير في التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد ، والجرح للحم ، والكسر أو الصدع للعظم وغير ذلك . والتثام الاتصال هو رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى^(٧) . يقول

(١) رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ص ١٦ ؛ ج ٢ ، ص ٢٤٠ — ٢٤٢

(٢) Timée, 61 c-65e; cf. Beare : op. c., p. 184-187.

(٣) Aristote : De Anima, 422b 23-27.

(٤) Aristote : De Sensu, 445b-6

(٥) كتاب الكون والفساد لأرسطو ترجمة أحمد لطفي السيد باشا ، ك ٢ ب ٢ ف ٤ — ب ٣ ف ٤ — ٧ .

(٦) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ . (٧) القانون ، ج ١ ، ص ٧٣ .

ابن سينا «... كما أن الحيوان متكوّن بالامتزاج الذي للعناصر، كذلك هو متكوّن أيضاً بالتركيب . وكذلك الصحة والمرض فإن منهما ما ينسب إلى المزاج ، ومنها ما ينسب إلى الهيئة والتركيب . وكما أن من فساد المزاج ما هو مفسد ، كذلك من فساد التركيب ما هو مهلك . وكما أن اللمس حس يتق به ما يفسد المزاج ، كذلك هو حس يتق به ما يفسد التركيب . فاللمس أيضاً يُدرَك به تفرق الاتصال ومضاده وهو عود إلى الالتئام »^(١) .

ويعتبر ابن سينا اللذة والألم أيضاً من المحسوسات اللمسية . يقول «... والألم والراحة من الألم (اللذة) أيضاً من المحسوسات اللمسية . ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس »^(٢) لأن اللذة والألم اللذين تحسهما الحواس الأخرى يرجعان إلى اللمس كما ذكرنا سابقاً . وإحساس اللمس للذة والألم على نوعين : فإما يحسهما بتوسط الكيفيات الملموسة ، فيحس اللذة إذا أحسّ كيفية ملائمة ، ويحسّ الألم إذا أحسّ كيفية منافية . وإما يحسهما بتفرق الاتصال والتئامه .

والكيفيات الملموسة الأولية في رأى علم النفس الحديث^(٣) أربع فقط هي اللمس أو الضغط *contact et pression* ، والحرارة ، والبرودة ، والألم . قال ابن سينا ، كما رأينا ، بثلاث منها هي الحرارة والبرودة والألم . غير أن علماء النفس الحديثين يجعلون الألم كيفية مستقلة ويجعلون لها عضواً حسيّاً خاصاً . وقد رأينا أن الألم في رأى ابن سينا يحدث عن الكيفية المنافية . فهو ليس إذن كيفية مستقلة وليس له عضو حسي خاص . أما الخشونة والملاسة ، والصلابة والليونة ، والثقل والخفة التي يقول بها ابن سينا فهي تقابل في الواقع اللمس أو الضغط الذي يقول به علماء النفس الحديثون .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ . (٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٠ .

(٣) L.T. Troland : The Principles of Psycho-physiology, New York, 1929., V. 1, (٣)

p 392 seq.; Bourdon : op. c., p. 91 seq.; Dwelshauvers; op. c., p. 332 seq.

كيف يحس اللمس

كيف يحس اللمس الكيفيات للموسة المختلفة ؟ يرى ابن سينا أن هذه الكيفيات تحدث انفعالات مختلفة في اللحم وفي الكيفيات التي يتركب منها ينشأ عنها الإحساس اللمسى . يقول ابن سينا « . . . يعرض للرطوبة أن تطيع لنفوذ ما ينفذ في الجسم . ويعرض من اليبوسة أن تعصى فتجمع العضو الحاس وتمصره . والخشونة أيضاً يعرض لها مثل ذلك بأن تحدث للأجزاء الناتئة منه عصراً ولا تحدث للغائرة شيئاً . والأملس يحدث ملاسة واستواء . وأما الثقل فيحدث تمداً إلى أسفل . والخفة خلاف ذلك »^(١) . ويقول أيضاً « . . . وجميع المحسوسات إنما تُحس بضرب من الجمع والتفريق والقبض والبسط . . . أما البرودة فتحس بجمع . وأما الرطوبة فيبسط . وأما اليبوسة فيقبض . وأما الخشونة فتفريق . وأما الملاسة فيبسط . وأما الصلابة فبدفع وذلك ضرب من الجمع والقبض . وأما اللين فباندفاع وذلك لا يخلو من بسط وتفريق »^(٢) .

ولكى نستطيع فهم ابن سينا في هذا الموضوع يجب الرجوع إلى كتابي طيماوس لأفلاطون ، والكون والفساد لأرسطو . يقول أفلاطون في طيماوس إن النار مركبة من أجزاء صغيرة جداً سريعة الحركة ، ولها نهايات رقيقة وزوايا حادة . وهى لذلك تقطع كل ما يقابلها . وهذا هو ما تحدثه النار في جسمنا فنحس بالحرارة . وعلى العكس إذا نفذت في الجسم الأجزاء الكبيرة من السائل المحيط بالبدن فإنها تدفع الأجزاء الصغيرة من السائل الموجود فيه وتجمعها وتحصرها فيحدث الإحساس بالبرودة . والصلب هو ما يطيع له اللحم . واللين هو ما يطيع للحم . والثقل اتجاه الجسم نحو العنصر الغالب وهو التراب وإلى أسفل . والخفيف عكس ذلك . أما

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٣ — ٤٤ .

الخشونة فهي عبارة عن اجتماع الصلابة وعدم التجانس . والملاسة اجتماع التجانس والكثافة^(٢) .

ويقول أرسطو « . . . الحار هو الذي يجمع ما بين الجواهر المتجانسة . لأن التفريق الذي يقال عن النار أنها تفعله إنما هو في حقيقة الأمر تركيب الأشياء التي من نوع واحد ، ما دام أن الذي يحصل إذن هو أن النار تخرج الجواهر الغريبة وتنفيها . والبرد على ضد ذلك يجمع ويركب على السواء الأشياء التي من نوع واحد والتي ليست من نوع واحد . ويسمى سائلاً ما ليس محدوداً في صورته الخاصة ، ولكنه يمكن مع ذلك أن يقبل بسهولة صورة . واليابس على ضد ذلك هو ما كان بماله من صورة محددة تماماً في حدودها الخاصة لا يقبل صورة جديدة إلا بعناء^(٣) .

ويتبين من ذلك أن الكيفيات الملموسة المختلفة تحدث في الجلد انفعالات مختلفة هي عبارة عن تفريق أو جمع أو بسط أو قبض للعناصر الداخلة في تركيبه . والإحساس اللمسي هو الشعور بما يحدث في الجلد من هذه الانفعالات .

اللمس الداخلي

أشرنا في الفصل الثالث عند كلامنا عن الأعصاب إلى أن بعض الأعصاب المنبثقة من الدماغ تمتد الأحشاء بالحس^(٢) . فابن سينا إذن يذهب إلى وجود نوع من الإحساس يحدث في الأجزاء الداخلية للجسم ، وهو في الواقع نوع من اللمس . يقول ابن سينا « منفعة العصب منها ما هو بالذات ومنها ما هو بالعرض . والتي بالذات إفادة الدماغ بتوسطه لسائر الأعضاء حساً وحركة . والتي بالعرض فمن ذلك تشديد اللحم وتقوية البدن . . . ومن ذلك الإشعار بما يعرض من الآفات للأعضاء العديمة الحس مثل الكبد والطحال والرئة . فإن هذه الأعضاء وإن فقدت الحس فقد

Timée 61d-64a.

(١)

(٢) الكون والفساد لأرسطو ترجمة لطفي السيد باشا ، ك ٢ . ب ٢ ف ٤

(٣) انظر ص ٥٦

أجريت عليها لفافة عصبية وغشيت بغشاء عصبي . فإذا ورمت أو تمددت بريح تأدّى ثقل الورم أو تفريق الريح إلى اللفافة وإلى أصلها فعرض له من الثقل انجذاب ومن الريح تمزق فأحس به »^(١) . ويقول أيضاً « . . . إذا أريد أن تكون كل طبقة من طبقات العضو لفعل يخصه ، وكان الفعلان يحدث أحدهما عن مزاج يخالف للآخر كان التفريق بينهما أصوب . مثل أسفل المعدة . فإنه إذا أريد فيها الحس فيكون ذلك بعضو عصبي ، والهضم ويكون ذلك بعضو لحمي . فأفرد لكل واحد من الأمرين طبقة . طبقة عصبية للحس وطبقة لحمية للهضم . وجعلت الطبقة الباطنة عصبية وجعلت الخارجية لحمية . لأن الهاضم يجوز أن يصل إلى المهضوم بالقوة دون الملاقة . والحاس لا يجوز أن لا يلاقى المحسوس أعني في حس اللمس »^(٢) .

وهكذا نرى أن ابن سينا يقول بلحس داخلي يحدث في أعضاء الجسم الداخلية كما أثبتت ذلك الأبحاث الفسيولوجية الحديثة^(٣) .

(١) القانون ، ج ١ ؛ ص ٣٦ ، باب الحيوان من الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٥٧ ، ٣٨٥ .

(٢) باب الحيوان من الشفاء ؛ ج ١ ، ص ٣٨٧ .

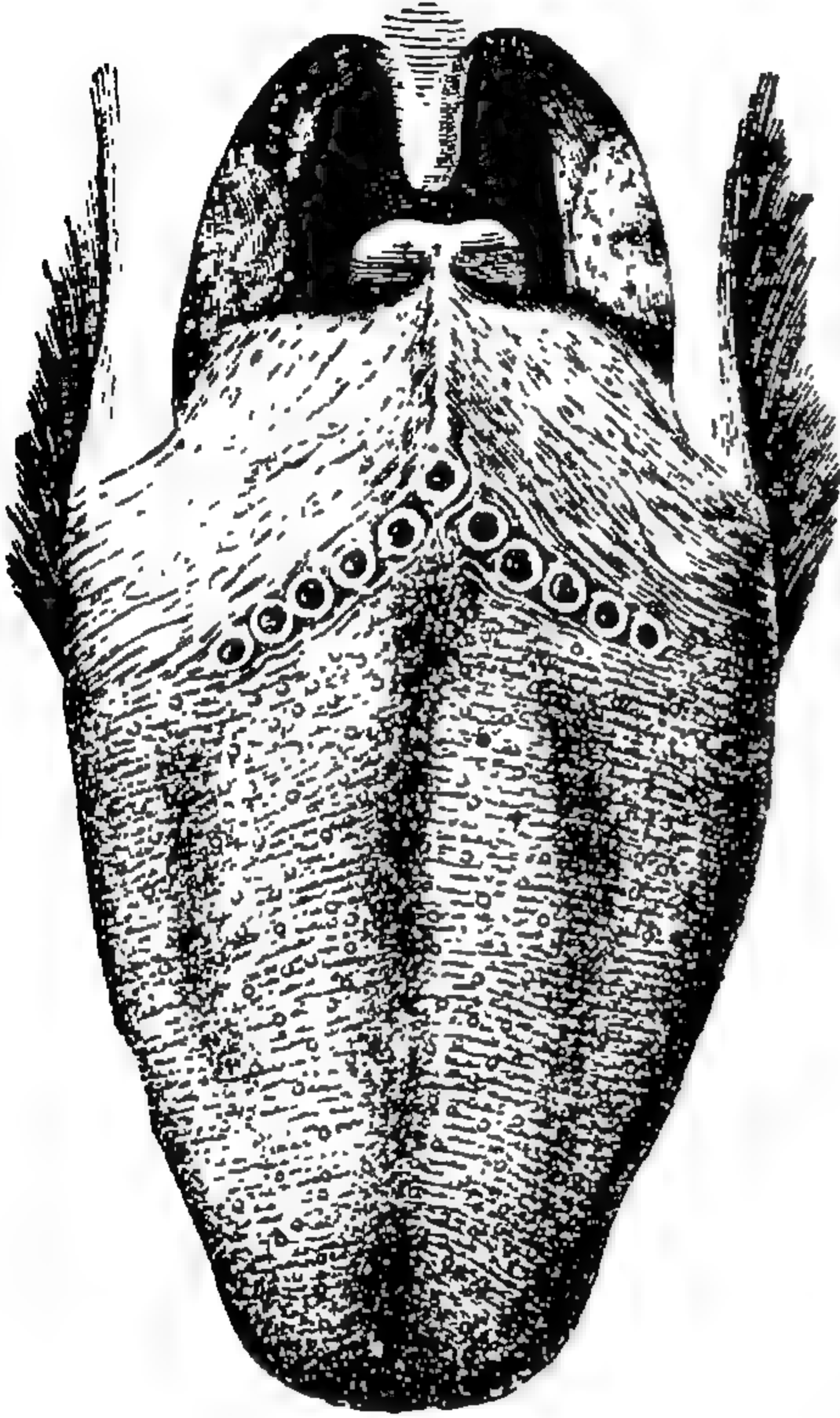
Lickley : op. c., p. 136; Bourdon; op. c., p. 121-129.

(٣)

الفصل السادس

الذوق

يعتبر جميع العلماء الأقدمين على العموم الذوق نوعاً من اللمس . ولذلك فإن أغلبهم لم يُعَنَّ بدراسة هذه الحاسة دراسة خاصة . فلنأخذ مثلاً عند أنبا دقليس



شكل ٣ — عضو الذوق

وديمقر يطس وأتباعهما من الطبيعيين في دراسة حاسة الذوق أكثر مما نجد في حاسة اللمس . وهؤلاء في الحقيقة يعتبرون جميع الإحساسات نوعاً من اللمس وجميع المحسوسات ملموسات^(١) . وهم يفسرون تنوع الإحساسات في أعضاء الحس المختلفة باختلاف مسام هذه الأعضاء في الاتساع والشكل ، وباختلاف الذرات والأبخرة المنبعثة من المحسوسات في الشكل والحجم والترتيب (أى نظام تركيبها) ، بحيث يوجد تجانس بين بعض أنواع هذه الذرات

والأبخرة وبين مسام بعض الحواس ، فتتغذ فيها ولا تنفذ في غيرها ، وتحدث فيها الإحساس الخاص بها^(٢) . وهكذا يفسر هؤلاء الطبيعيون اختلاف الذوق عن اللمس وعن بقية الحواس الأخرى .

Aristote : De Sensu, 442b-5.; Theoph., De Sensu 9, cf. Beare. op. c., p. 161. (١)

Diels : Doxographie Graeci, Berolini, 1879, p. 397; Die Fragmente der (٢)

Vorsekratiker, Berlin 1903, cf. Beare : op. c., p. 161.

ومع أن أفلاطون وأرسطو يقولان أيضاً إن الذوق نوع من اللمس إلا أنهما يعنيان ، وعلى الأخص أرسطو ، بدراسة هذه الحاسة دراسة خاصة مستقلة عن اللمس . وكذلك نجد عند ألكميون Alcmeon اهتماماً بتفسير وظيفة هذه الحاسة . وسنشير إلى آراء هؤلاء أثناء عرضنا لنظرية ابن سينا .

عضو الذوق :

عضو حاسة الذوق في رأى ابن سينا هو نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة^(١) . وهذا هو نفس ما يذهب إليه العلم الحديث^(٢) . ويُعدّ ابن سينا أقرب إلى العلم الحديث في هذه النقطة من جميع العلماء الأقدمين على العموم . فقد ذهب ألكميون وديوجين الأبولوني إلى أن اللسان ، بفضل حرارته ورطوبته وكثرة مسامه ، يذيب الطعوم المختلفة ويحملها إلى المخ بواسطة القنوات المتفرعة إليه من اللسان^(٣) . غير أنهما كانا يجهلان طبيعة هذه القنوات التي تنتقل خلالها التأثيرات الحسية على العموم ، وكانا يخلطان بينها وبين الرباطات الليفية التي تربط العضلات والعظام^(٤) .

وقد ذهب كل من أفلاطون^(٥) وأرسطو^(٦) إلى أن الإحساس الذوقي ينتقل خلال الأوعية أو العروق المتفرعة من اللسان إلى القلب . فهما لم يستطيعا التمييز بين الأعصاب الحسية وبين الأوعية الدموية^(٧) .

(١) القانون ، ج ١ ص ٢٧ .

(٢) Lickley o op. c., p. 128-130; Bourdon : op. c., p. 198.

(٣) Théoph. : De Sensu, 25, 40; Diels, Die Frag. der Vors., p. 104, 345, Dox., p. 407;

cf. Beare, op. c., p. 160, 169.

(٤) Soury, op. c., p. 2-3.

(٥) Timée, 64c-e

(٦) Aristote, De Anima, II, 10e, P. ; c.f. Bear 174 seq.

(٧) Soury, op. c., p. 132, 102.

موضوع الذوق :

للذوق طعمان أوليان هما الحلو والمر^(١). وطعوم أخرى متوسطة بينهما وهي : الحموضة والقَبْض والعُفُوصة والحَرَافَة والدسومة والبَشَاعة^(٢). ويحس الذوق أيضاً التَّغَة وهو عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء . وكل حاسة على العموم تدرك محسوسها وعدم محسوسها . أما محسوسها فبالذات . وأما عدم محسوسها كالظلمة للعين ، والسكوت للسمع ، والتَّغَة للذوق ، فيدرك بالقوة لا بالفعل^(٣) .

وقد ذهب إخوان الصفاء من قبل إلى أن للطعوم تسعة أنواع . نوعان أوليان وهما الحلاوة والمرارة . والأنواع الأخرى متوسطة وهي الحموضة والملوحة والدسومة والعفوصة والحرافة والقَبْض والعذوبة^(٤) .

ولا شك أن ابن سينا وإخوان الصفاء قد تأثروا بأبحاث أفلاطون وأرسطوفى في هذا الموضوع . فقد قال أفلاطون^(٥) . بسبعة أنواع رئيسية للطعوم هي : القابض astringent والعَفِص (harsh) âpre والمالح salé والمر amer والحَرِيف piquant (pungent) والحامض aigre (acid) doux والحلو .

وقال أرسطو^(٦) بطعمين أوليين هما الحلو والمر . ويتفرع من الحلو الدسم onctueux ومن المر المالح . ويتوسط بين الحلو والمر : الحامض والعَفِص والقابض والحريف .

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٣ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ص ٣٠٢ الحموضة الملوحة والمرارة . والطعام القابض هو ما يجفف الفم ويشد اللسان . والعفوصة المرارة والقَبْض . والطعام الحريف ما يلذع اللسان . وطعام دسم كثير الشحم . وطعام بشع فيه كراهة ومرارة . أما الدسومة فغير موجودة في المعاجم المعروفة وهي من لغة ابن سينا . وفي المعاجم دسم . وقد استعملنا اللفظ الذي استعمله ابن سينا .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٩ . انظر رأي أرسطو في هذه النقطة في

De Anima, II, 10, 422a 20 seq.

(٤) رسائل إخوان الصفاء ، ج ٣ ، ص ١٦ .

(٥) Timée, 63d-66d; Théoph., op. c., 84; Beare, op. c., p. 171 seq.

انظر أيضاً مقدمة ألبرت ريفو A. Rivaud لكتاب طيماوس ، ط باريس سنة ١٩٢٥ ،

ص ١٠٨ — ١٠٩ .

Aristote : De Anima, 422b 10-17; De Sensu 442 a 12-20.

(٦)

والطعوم الأولية عند أغلب علماء النفس الحديثين أربعة هي : الحلو والمر والمالح والحامض^(١) . ويضيف بعض العلماء الحديثين إلى هذه الطعوم الأربعة طعمين آخرين هما : المعدني والقلوي . وبعضهم مثل ماتيئاس دوفال Mathias Duval يرجع كل الطعوم إلى طعمين رئيسيين فقط هما : الحلو والمر^(٢) . وهذا هو نفس الرأي الذي ذهب إليه ابن سينا وأرسطو من قبل عدة قرون .

كيف يحدث الذوق :

يلاحظ ابن سينا وجود علاقة وثيقة بين الحس واللمس والحس الذوقي . بل هو يذهب إلى اعتبار الطعم في الحقيقة مركباً من كيفية طعمية وتأثير لمسي . يقول ابن سينا « . . . يتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللسي شيء واحد لا يتمير في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز^(٣) . فالخلاوة طعم يصاحبه بسط خال من التفريق . والمرارة طعم يصاحبه تفريق وقبض . والحراقة طعم يصاحبه تفريق وإسخان . والحموضة طعم يصاحبه تفريق من غير إسخان . والقبض طعم يصاحبه تجفيف وتكثيف . وعلى هذا القياس تحس جميع الطعوم الأخرى^(٤) . ويلاحظ في ذلك تأثير أفلاطون الذي يقول في طيماوس إن إحساس الطعوم يحدث بضرب من التفريق والجمع ، وإن المذوقات يصاحبها في الغالب كفيئتا الملاسة والخشونة وهما كفيئتان لمسيتان^(٥) .

ويلاحظ ابن سينا كما لاحظ أرسطو من قبل أهمية اللعاب في إحساس الذوق . فالطعوم يجب أن تذوب في اللعاب حتى يمكن أن يحسها الذوق . ولذلك فإن ابن سينا يعتبر اللعاب وسطاً لحاسة الذوق . وهنا موضع نظر هل هذه الرطوبة (اللعاب) إنما تتوسط بأن تخالطها أجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان

(١) Troland : op. c., V 1, p. 294-295; Dwelshauvers : op. c., p. 331.

(٢) Bourdon : op. c., p. 198.

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٢ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٢ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٤ . البسط والقبض يقابلان التخلخل والتكثيف .

Timée, 65 c-c.

(٥)

حتى تخالط اللسان فيحسه . أو تكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة . فإن هذا موضع نظر . فإن كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة بل بواسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها إلى الحاس . وأما الحس نفسه فإنما هو بلامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة . وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة أيضاً هو الرطوبة ، ويكون أيضاً بلا واسطة . ويكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسته . فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى الماسة الغائصة من غير هذه الواسطة لكان ذوق ، لا كالمبصر الذي لا يمكن أن يلاقى آلة الإبصار بلا واسطة . وإذا مس المبصر الآلة لم يدرك البتة . لكنه بالحرى أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل وأنها تتكيف وتختلط معاً . ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاء من غير هذه الرطوبة لكان ذوق^(١) . ويقرب رأى ابن سينا في هذه النقطة كثيراً من رأى أرسطو الذي يقارن بين اللعاب والهواء من حيث هما وسطان للاحساس ، ويقول إن اللون المرئي ينفذ خلال الهواء دون أن ينتشر فيه أو يخالطه ، أما الطعم فإنه يختلط باللعاب وينتشر في أجزائه^(٢) .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٢

Aristote : De Anima, II, 10, 422 a10-17.

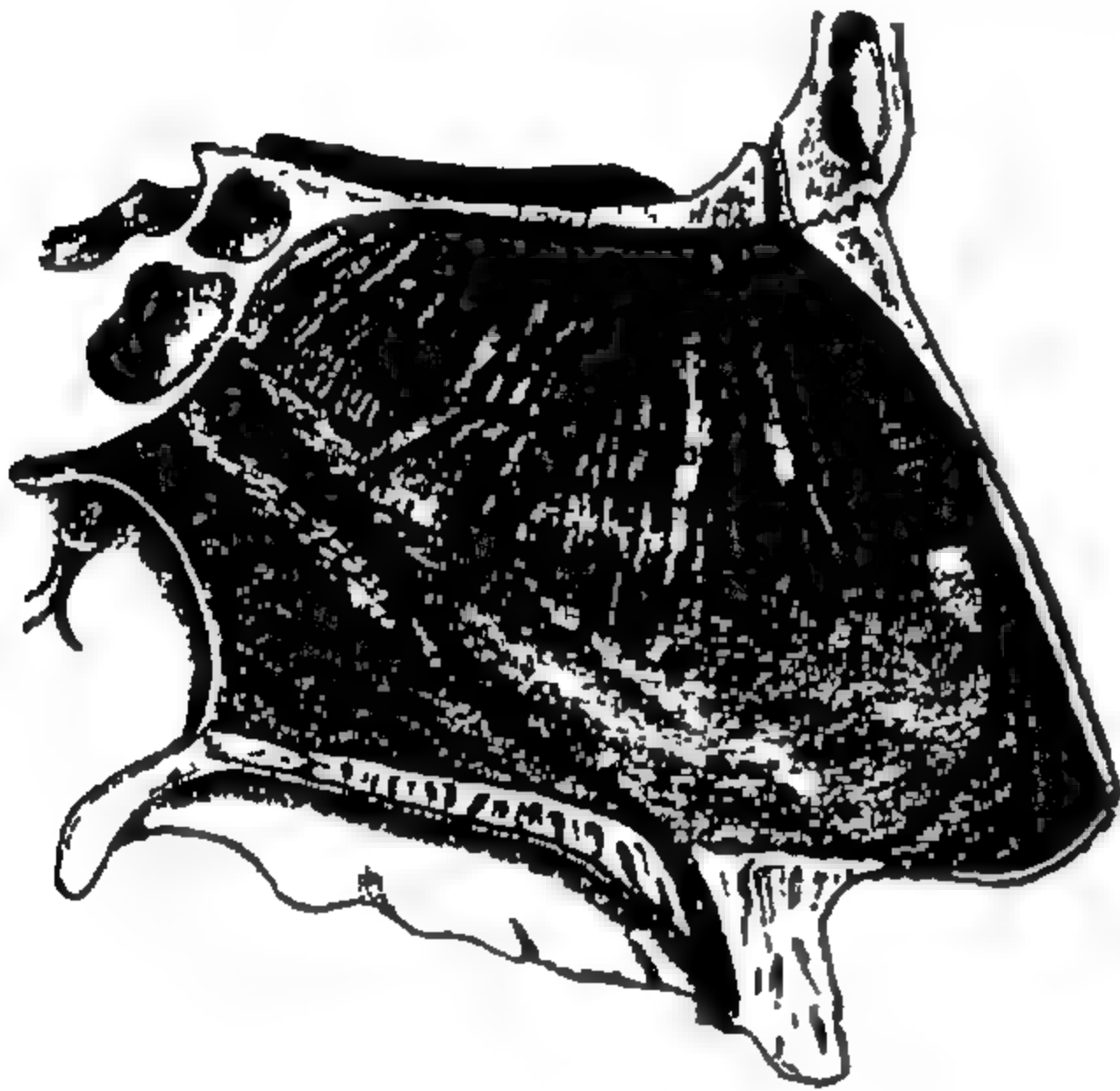
(٢)

الفصل السابع

الشم

عضو الشم

عضو الشم في رأى ابن سينا هو الزائدتان الحليمتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد إليهما أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . وينفذ الريح إلى هاتين الزائدتين من ثقب في المصفاة الموجودة أسفلهما في أعلى فتحتى الأنف^(١) .



وعضو الشم في علم الفسيولوجيا الحديث هو الخلايا الشمية olfactives الموجودة في الغشاء المخاطي في أعلى فتحتى الأنف وتتصل بها أعصاب الشم الآتية من المراكز الحسية في المخ^(٢) . (انظر شكل ٤) .

عضو الشم

ويذهب العلماء الأقدمون على

العموم إلى أن عضو الشم موجود في الأنف . غير أنهم يختلفون في مركز الإحساس الذى تنتهى إليه الأعصاب الشمية . فيذهب الكميون وديوجين إلى أن مركز الشم في الحقيقة ، ومركز جميع الإحساسات الأخرى على العموم موجود في المخ^(٣) . ويذهب أفلاطون إلى أن مركز الشم قائم في التجويف الذى يمتد بين الرأس وسرة البطن^(٤) . ويذهب أرسطو إلى اعتبار القلب مركز الشم^(٥) كما أنه مركز جميع الإحساسات الأخرى .

(١) القانون ، ج ٣ ، ص ٣٦٠ .

(٢) Lickley : op. c., p. 126-127; Bourdon : op. c., p. 201.

(٣) Théoph. De Sensu, 25, 39; cf. Beare : op. c., p. 131, 140.

(٤) Timée, 67a-b; Beare : op. c., . 142, 275.

(٥) Beare : op. c., p. 149.

ووسط الشم جسم لا رائحة له هو الهواء والماء^(١). الهواء وسط الشم للإنسان وللحيوانات البرية. والماء وسط الشم للحيوانات المائية.

موضوع الشم

يرى ابن سينا أن حاسة الشم في الإنسان ضعيفة. وهي فيه أضعف منها في سائر الحيوانات، على خلاف الأمر في حاسة اللمس، فهي في الإنسان أقوى منها في سائر الحيوانات. يقول ابن سينا « ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين فإنها إنما تدركها كالتخيل غير المحقق، وكما يدرك ضعيف البصر شيئاً من بعيد »^(٢). وهذا هو نفس الرأي الذي ذهب إليه أرسطو من قبل في حاسة الشم^(٣).

ويرى ابن سينا أيضاً أن مقدرة الإنسان على التمييز بين أنواع الروائح المختلفة ضعيفة، على خلاف الأمر في اللمس والذوق، فقد رأينا أنهما يميزان بين أنواع مختلفة من المحسوسات اللمسية والذوقية. أما حاسة الشم فإنها لا تستطيع التمييز بين أنواع الروائح المختلفة، وإنما هي تميز بينها فقط من حيث إنها تسبب لذة أو ألماً. أي إنها تميز فقط بين الروائح الجميلة وبين الروائح السكرية، وهي تميز أيضاً بين الروائح من حيث مقارنتها للطعوم المختلفة. لأن الإنسان أدق إحساساً بالطعوم وأقدر على التمييز بين أنواعها. يقول ابن سينا « إن الإنسان لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى تحدث في خياله منها مثل ما يأتيه، كما يحصل للمحسوسات والمطعومات. بل يكاد أن تكون رسوم الرائحة في نفسه رسوماً ضعيفة. ولذلك لا تكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين: إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة، بأن يقال طيبة ومنتنة، كما لو قيل للطعم إنه طيب وغير طيب من غير تصور فصل أو تسميته. والجهة الأخرى أن يشتق لها من جهة مشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة، كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها »^(٤). ويقول أرسطو

(٢) نفس المصدر، ص ٣٠٢.

(١) الشفاء، ج ١، ص ٣٠٣.

Aristote : De Anima, II, 9, 412a 5-17.

(٣)

(٤) الشفاء، ج ١، ص ٣٠٢.

في هذا المعنى « . . بما أن الروائح لا تُدرك بسهولة كما تدرك الطعوم ، فإن أسماءها تشتق من هذه الطعوم بفضل المشابهة بين الأشياء . وعلى ذلك فإن رائحة الزعفران والشهد حلوة . ورائحة السّعتر وما يماثله لاذعة (حريفة) وهكذا »^(١) .

ونظرية ابن سينا في حاسة الشم تخالف ما يذهب إليه العلم الحديث . فعلى عكس ما يذهب إليه ابن سينا من أن حاسة الشم في الإنسان أضعف من الحواس الأخرى يرى علم النفس الحديث أن حاسة الشم قوية بل هي أقوى من الذوق . وهي تستطيع التمييز بين أنواع كثيرة من الروائح^(٢) . وأما ما يذهب إليه ابن سينا من أن الشم يميز بين الروائح المختلفة من حيث مقارنتها للطعوم فيدل على ملاحظة دقيقة . غير أن عكس هذه النظرية التي يذهب إليها ابن سينا صحيح أيضاً في رأى العلم الحديث . إذ أن الناس يميزون عادة بين الطعوم المختلفة على أساس الروائح المقارنة لها^(٣) .

والروائح في رأى ابن سينا تنقسم إلى نوعين رئيسيين هما : روائح جميلة (طيبة) ، وروائح كريهة (منتنة) . وتنقسم أيضاً إلى عدة أنواع أخرى مماثلة لأنواع الطعوم التي ذكرناها عند كلامنا في حاسة الذوق . وقد ذهب أرسطو إلى مثل هذا الرأى من قبل^(٤) . وقال أفلاطون أيضاً إن للروائح نوعين رئيسيين هما الجميل والكريه ، تدخل تحت كل نوع منهما أنواع أخرى لا أسماء لها^(٥) . وإلى مثل هذا الرأى ذهب إخوان الصفاء^(٦) .

أما تقسيم الروائح الشائع الآن فهو التقسيم الذى وضعه زوارد ميكر^(٧) Zwaardemaker إلى تسعة أنواع رئيسية هي :

(١) السّعتر نبات . Aristote : De Anima, II, 9, 421a 30-421b 4

(٢) Bourdon : op. c., p. 202.

(٣) ibid., p. 202

(٤) Aristote : De Anima, II, 9.

(٥) Timée 67a-b

(٦) رسائل إخوان الصفاء ج ٢ ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، ج ٣ ص ١٥

(٧) Zwaardemaker : L'odorat, Paris, 1925; c. f. Bourdon : op. c., p. 202; Troland :

op. c., V. 1., p. 282.

- (١) أثيرية éthérée (أثير ، كلوروفورم إلخ)
 (٢) عطرية aromatique (كافور ، ستر إلخ)
 (٣) عشبية balsamique, fragrante (سوسن ، بنفسج ، بازلاء ، شاي)
 (٤) عنبرية أو مسكية ambrosique (عنبر ، مسك إلخ)
 (٥) نومية alliagée (ثوم ، كلور ، يود ، سمك مجفف)
 (٥) قاريّة empyreumatique (قطران ، نفتالين ، بن محمص)
 (٧) سهكة hircinienne (جبنه قديمة ، سمن قديم ، عرق)^(١)
 (٨) كريهة répoussante (أفيون ، بق)
 (٩) مقيئة nusceuse (مواد عضوية في حالة انحلال وتعفن)

كيف يحدث الشم

هناك ثلاثة آراء مختلفة هم الكيفية التي بها تُشم الروائح . فإما أن تتحلل من الأجسام ذات الرائحة أبخرة لطيفة ، أو أجزاء صغيرة جدًا تخالط الوسط وتنتشر فيه ، حتى تصل إلى حاسة الشم فيحدث الإحساس بالرائحة . وإما أن ينفعل الوسط نفسه عن الرائحة بدون أن يخالطه شيء من الأبخرة أو الأجزاء الصغيرة المتحللة من الأجسام ذات الرائحة ، ثم تنفعل حاسة الشم بدونها عن الوسط . وإما أن يحدث الشم كما يحدث الإبصار ، بمعنى أن الرائحة تمر خلال الوسط بدون أن تختلط به وتنتشر فيه ، وبدون أن ينفعل الوسط عنها ، كما تمر الألوان خلال الهواء إلى البصر بدون أن تختلط بهالهواء وبدون أن يصبح الهواء ملوناً . أى أن الوسط يكون وسيلة فقط لنفوذ الرائحة إلى حاسة الشم بدون أن ينفعل هو عن الرائحة .

فكيف يحدث إحساس الشم ؟ وبأى طريقة من هذه الطرق الثلاث تُشم الروائح ؟ يرفض ابن سينا الرأي الثالث ، ويتردد في الأخذ بأحد الرأيين الآخرين ،

(١) في القاموس أن السهك ريح العرق الكريه وقبح رائحة اللحم الحنذ وريح السك . وف

المخصص ج ٥ ص ٥١ استعمال سهوكه لسقاء السمن الوضر .

فيقول بهما معاً . يقول ابن سينا « يجوز أن يكون المسموم هو البخار ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذى الرائحة فتصير له رائحة فيكون حكمه أيضاً حكم البخار »^(١) . ويقول في تعريف حاسة الشم في كتاب « النجاة » . « إنها قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبهيتين بملتقى الثدى ، تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح أو المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة »^(٢) .

والرأى الذى يقول به العلم الحديث فى هذا الموضوع هو الرأى الأول القائل بتحلل أبخرة من الأجسام ذات الرائحة ، تنتشر فى الهواء أو الماء حتى تصل إلى حاسة الشم . يقول جويوم « إن الشم حاسة تحس من بعيد . فليس الجسم ذو الرائحة هو الذى يحدث الإحساس بنفسه ، وإنما هى أجزاء فى غاية الدقة تنبعث منه فيحملها تيار الهواء أو الماء إلى الأنف . . . »^(٣) ويقول بوردو « تنفعل حاسة الشم عن جزيئات غازية تنبعث من الأجسام ذات الرائحة وتصل بواسطة الانتشار إلى مكان الحاسة فى فتحتى الأنف »^(٤)

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٣ .

(٢) النجاة ، ص ٢٦٠ .

(٣) Guillaume : psychologie, Paris, 1931, p. 123.

(٤) Bourdon : op. c., p. 201.

الفصل الثامن

السمع

عضو السمع :

يصف ابن سينا تركيب الأذن فيقول إنها تتركب من الجزء الظاهري ، ومن ثقب في العظم الحجري مُلَوَّابٍ معوجٍ لتطول المسافة التي يقطعها الهواء إلى الداخل ، حتى لا يتأثر باطن الأذن بالحر والبرد المفرطين . يؤدي هذا الثقب إلى تجويف يسمى الصَّماخ فيه هواء راكد . وتنتشر في سطح الصماخ الداخلي أعصاب السمع النابتة من جانب مؤخر الدماغ . هذه الأعصاب السمعية المنتشرة في الغشاء الداخلي للصماخ هي عضو السمع . فحينما تصل إلى الأذن الموجات الهوائية الفاعلة للصوت ، فتموج الهواء الراكد في الصماخ ، يحدث الإحساس بالصوت أي السمع^(١) .

ووصف ابن سينا المتقدم لتركيب الأذن مع أنه صحيح في مجلته ، إلا أنه غير دقيق في تفصيله ، وخاصة في وصف تركيب الأذن الداخلية ، وتعيين مركز الأعصاب السمعية . ولذلك يجدر بنا أن نعرف تركيب الأذن على وجه الدقة كما يقول به علماء التشريح الآن ، حتى نستطيع أن نعرف إلى أي حد يصح كلام ابن سينا في تعيين مركز الأعصاب السمعية ووصف كيفية حدوث السمع .

تتركب الأذن من ثلاثة أجزاء^(٢) . الجزء الأول ويسمى الأذن الخارجية ويشمل الجزء الظاهر من الأذن وهو الصيوان pavillon والقناة السمعية الخارجية conduit auditif externe التي تؤدي إلى الغشاء الطبلي membrane du tympan

(١) القانون في الطب ، ج ٣ ، ص ٣٥٤ ؛ ج ١ ، ص ٢٧ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٤٦ .

Bourdon : op. c., p. 130-132;

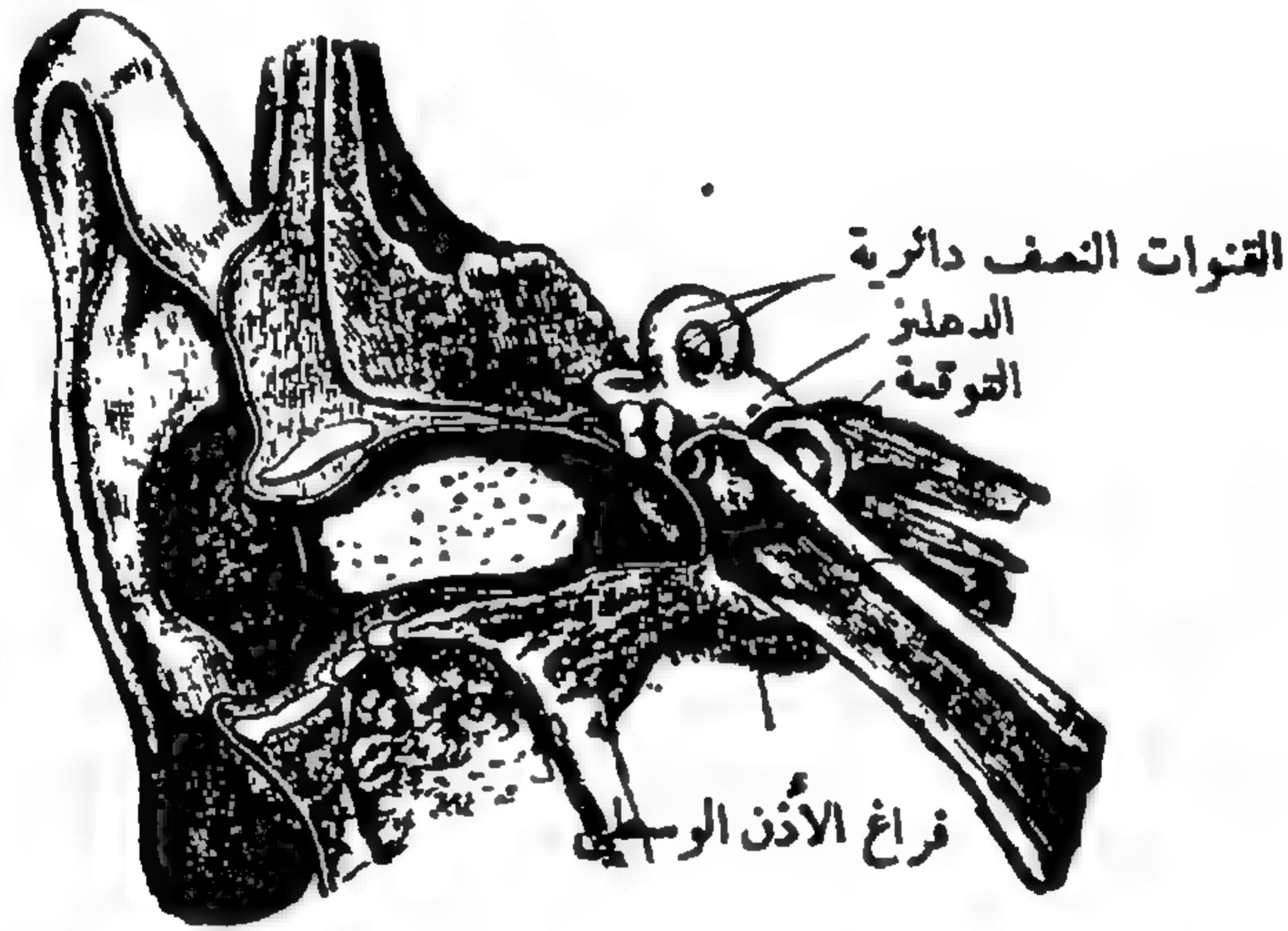
(٢)

L.A. Borradaile : A Manuel of elementary zoology, 7e ed., Oxford, 1933,

p. 91-92

وهو غشاء رقيق يفصل بين الأذن الخارجية وبين الأذن المتوسطة .

الجزء الثانى ويسمى هو الأذن المتوسطة ويشمل التجويف الطبلى أو صندوق الطبلة caisse du tympan ، وهو تجويف صغير محصور بين الغشاء الطبلى والأذن الداخلية . ويشمل هذا التجويف على أربع عظيمات سمعية متصل بعضها ببعض ، وممتدة من الغشاء الطبلى إلى الأذن الداخلية . الجزء الثالث ويسمى الأذن الداخلية ويتركب من أجزاء عظيمة مجوفة تسمى بالتيه العظمى labyrinthe osseux ، يبطن فراغها كيس غشائى يسمى بالتيه الغشائى labyrinthe membraneux . ويتركب التيه العظمى من ثلاثة أجزاء : الجزء الأول هو الدهليز cavité du vestibule وهو



حجرة متوسطة يتصل بها الجزآن الآخران بواسطة فتحات معينة . الجزء الثانى هو القنوات النصف دائرية canaux semi-circulaires . الجزء الثالث هو القوقعة

Le limaçon

ويوجد بين التيه العظمى والتيه الغشائى سائل يسمى الليمفا المحيطية périlymphe . ويمتلئ التيه الغشائى بسائل آخر يسمى السائل التيهى أو الليمفا الباطنة l'endolymph . وتنغمر فى هذا السائل التيهى أطراف الأعصاب السمعية . ولكن لا يحدث السمع فى جميع السائل التيهى المنتشر فى جميع الأذن الداخلية ، وإنما

يحدث السمع في القوقعة فقط حيث توجد أعضاء السمع الحقيقية وتسمى أعضاء كورتى *Les organes de Corti* .

عرفنا الآن في أى مكان يوجد عضو السمع في الحقيقة . ومن ذلك يتبين لنا أن ما قاله ابن سينا بخصوص انتشار الأعصاب السمعية في سطح الصماخ الداخلى قول تعوزه الدقة . وعذره في ذلك قلة وسائل علم التشريح التى كانت معروفة في زمانه . وقد كان العلماء المتقدمون على العموم يجهلون تركيب الأذن الداخلية . وكانوا يذهبون جميعاً إلى القول بوجود هواء في داخل الأذن هو العامل الرئيسى لحدوث السمع . وكانوا يفسرون حدوث السمع بحدوث تموج في الهواء الخارجى عقب اصطدام جسمين أو ما يشبه ذلك ، يؤثر في الأذن ويحرك الهواء الموجود في داخلها ، فينتقل التأثير إلى المنخ كما يقول ألكميون^(١) وديوجين^(٢) ، أو إلى التجويف الممتد بين الرأس والكبد كما يقول أفلاطون^(٣) ، أو إلى القلب كما يقول أرسطو^(٤) .

وكان ديموقريطس^(٥) يقول إن الذرات المتموجة المسببة للصوت تنفذ من جميع أجزاء الجسم ، ولكنها تنفذ على الأخص وفي كمية كبيرة من الأذن . ولذلك يظن الناس أن السمع يحدث في الأذن فقط ، ولكنه في الحقيقة يحدث في جميع الجسم . وكان أنبادقليس^(٦) يقول إنه يوجد في داخل الأذن غشاء غضروفي يرن كالجرس

(١) Diels; *Doxographi Graeci*, 406d 21, 506. 23.; *Theophrastus; De Sensu*, 25.

cf. Beare : *op. c.*, p. 93-94.

(٢) Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 344, 345.; *Dox. Gr.*, p. 406.;

Theopr., *De Sensu*, 40, cf. Beare : *op. c.*, p. 105.

(٣) Platon : *Timée*, 678.; Diels : *Dox. Gr.*, p. 500. 14. cf. Beare : *op. c.*, p. 106.

(٤) Beare; *op. c.*, p. 113-114, 122.

(٥) *Theophrastus : De Sensu*, 55-56.; Diels : *Dox. Gr.*, p. 115., *Vors.* 391.; *Mul-*

lach : Democr. p. 212-213, 342-4.; cf. Beare : *op. c.*, p. 99-100.

(٦) Diels : *Dox. Gr.*, 406a-b 16, 501-2; *Théophrastus : De Sensu* 9. cf. Beare :

op. c., p. 95-87.

حينما تصدمه الموجات الصوتية ، ويحدث السمع حينما يصل هذا الرنين إلى مركز السمع .

موضوع السمع :

موضوع السمع هو الصوت . وليس الصوت أمراً قائم الذات ، موجوداً ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات وامتداد الوجود ، بل إن الصوت أمر يحدث عند اصطدام جسمين أو تفريق جزءى جسم واحد^(١) . فيجب علينا إذن أن نبحث في ماهية الصوت وكيف يحدث .

إن كل حركة اصطدام أو تفريق تصاحبها حركة في الهواء . فاصطدام الجسمين يضغط الهواء الذى بينهما ويطرده . وتفرق جزءى الجسم يدفع الهواء إلى الحلول في الفراغ الحادث بينهما . وانطراد الهواء واندفاعه في كلتا الحالين يسببان حركة موجبة في الهواء المحيط . فيجب إذن أن نبحث في ماهية الصوت ، هل هو نفس الاصطدام أو التفريق ، أو هو حركة موجبة تعرض للهواء من ذلك ، أو هو شيء آخر يتولد من ذلك أو يقلبته^(٢) ؟ هذه هي الفروض الثلاثة الممكنة في هذا الموضوع التى يطرحها ابن سينا للبحث ، وسنرى الآن فيما يلى كيف يناقش ابن سينا هذه الفروض .

أما عن الفرض الأول فإن الاصطدام والتفريق يُحسَّان بالبصر بتوسط اللون . ولكن لا شيء من الأصوات يحس بتوسط اللون . فإذاً ليس الاصطدام أو التفريق بصوت ، وكل ما يمكن أن يقال فيهما هو أنها سبب الصوت^(٣) .

أما عن الفرض الثانى فإن جنس الحركة يُحسَّ بسائر الحواس ، وإن كان بتوسط محسوسات أخرى ، ثم إن اللمس قد يحس حركة التموج الفاعل للصوت من حيث هى حركة ، ولكنه لا يحس الصوت . ثم إن إدراك الحركة ليس هو إدراك الصوت .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٤ ؛ أسباب حدوث الحروف ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ

ص ٣ — ٤ . (٢) الشفاء ، ج ١ ص ٣٠٤ . (٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٤ .

فإن كان الصوت هو نفس الحركة لكننا إذا أدركنا صوتاً أدركنا حركة . وليس الأمر كذلك : « فإن الشيء الواحد النوعى لا يُعرَف ويُجَهِل معاً إلا من جهتين وحالين . فجهة كونه صوتاً في ماهيته ونوعيته ، ليس جهة كونه حركة في ماهيته ونوعيته ^(١) » .

و بإبطال الفرضين الأولين تنتج صحة الفرض الثالث ، إذ لا يوجد احتمال لفرض آخر غير هذه الفروض الثلاثة . فالصوت إذن عارض يعرض من حركة الهواء المتموج ^(٢) .

ولكن على أية صورة يكون الصوت عارضاً لتموج الهواء ؟ هل الصوت شيء موجود في الخارج ، وتابع من خارج لتموج الهواء ؟ أو هو غير موجود في الخارج ، وإنما يحدث في حاسة السمع عند ملاسة الهواء المتموج لها ؟ فهذه مسألة أخرى تحتاج إلى مناقشة ، وقد ناقشها ابن سينا في شيء من التفصيل ، وذكر بعض الملاحظات الدقيقة التي تدل على بعد نظر ، وانتهى إلى أن الصوت يتولد في الخارج عن تموج الهواء الحادث عند الاصطدام أو التفريق . ولكن هذا الصوت الموجود في الخارج هو بالقوة لا بالفعل . لأننا لا نسمعه بالفعل إلا حينما يؤثر الهواء المتموج في حاسة السمع . يقول ابن سينا : « إن للصوت وجوداً ما من خارج ، لا من حيث هو مسموع بالفعل ، بل من حيث هو مسموع بالقوة وأمر كهيئته ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج ^(٣) » .

ويصف ابن سينا كيفية تموج الهواء فيقول : « يجب أن يعلم أن التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه ، بل كالحال في تموج الماء ، يحدث بالتداول بصدم بعد صدم ، مع سكون قبل سكون ^(٤) » .

وللصوت كفتان أوليتان هما الثقل والحاد ^(٥) . والثقل والحدة في الصوت يرجعان

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٥ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٥ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٠٦ .

(٥) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٣ .

في رأى ابن سينا إلى اختلاف الموجات الصوتية من حيث ابتعاد أو اقتراب أجزائها بعضها من بعض . يقول ابن سينا : « وأما حال التموج في نفسه من جهة اتصال أجزائه وتماسها أو بسطها وتخلخلها فيفعل الحدة والثقل . أما الحدة فيفعلها الأولان . وأما الثقل فيفعله الثانيان ^(١) » .

وقد فسر أفلاطون ^(٢) وأرسطو ^(٣) ثقل الصوت وحدته باختلاف حركة الموجة الصوتية من حيث البطء والسرعة . البطء يفعل الثقل والسرعة تفعل الحدة . ويقول العلماء ^(٤) الآن بثلاث كميات أولية للصوت هي : الحدة أو العلو la hauteur والشدة l'intensité والرنين le timbre .

كيف يحدث السمع :

رأينا فيما تقدم الفرق بين ابن سينا وبين علماء التشرريح الحديثين في وصف تركيب الأذن . وسنرى الآن كيف يفترق ابن سينا أيضاً عن العلماء الحديثين في وصف كيفية حدوث الإحساس بالصوت . يقول ابن سينا إنه حينما تصل الموجات الهوائية الفاعلة للصوت إلى صماخ الأذن فإنها تموج الهواء الراكد فيه بمثل تموجها ، فتتفعل الأعصاب السمعية المنتشرة في باطن الصماخ فتحس الصوت ^(٥) . أما رأى الشائع الآن في كيفية حدوث السمع فهو أن الموجات الهوائية تصل إلى الغشاء الطبلى عن طريق القناة السمعية الخارجية فتعزّه اهتزازات مناسبة لدرجة تموجها ، وتمر هذه الاهتزازات في داخل العظمت السمعية ، وتنفذ في الدهليز إلى السائل التيهى فتحدث فيه نفس هذه الاهتزازات ، فتتفعل أطراف الأعصاب السمعية الموجودة في القوقعة، فتنتقل هذه الانفعالات إلى المراكز السمعية في المخ حيث يحدث الإحساس بالصوت ^(٦) .

(١) أسباب حدوث الحروف ، ص ٤

Timée, 80 A-B.

Beare : op. c., p. 116.

Bourdon : op. c., p. 134.

Boradaille : op., p. 92. (٦)

(٥) النجاة ص ٦٢٠

الفصل التاسع

البصر

عضو البصر :

العين عضو معقد التركيب يحتوي على أجزاء كثيرة مركبة تركيباً دقيقاً ، ويجب أن نعرف كيف تتركب هذه الأجزاء حتى يمكن أن نعرف على وجه الدقة مكان حاسة الإبصار ، وكيف يحدث فيها الإحساس . وكلام ابن سينا في تشريح العين كلام مضطرب غامض . ولذلك نرى من المفيد أن نشرح تركيب العين على ضوء علم التشريح الحديث ، ثم نعود إلى التشريح القديم الذي يقول به ابن سينا ، لنرى أوجه الخلاف والاتفاق بينهما . وبذلك نستطيع فهم كلام ابن سينا وتعيين مركز الإحساس البصري عنده على وجه الدقة .

يذهب علم التشريح الحديث إلى أن مقلة العين تتركب من ثلاث طبقات ^(١) :

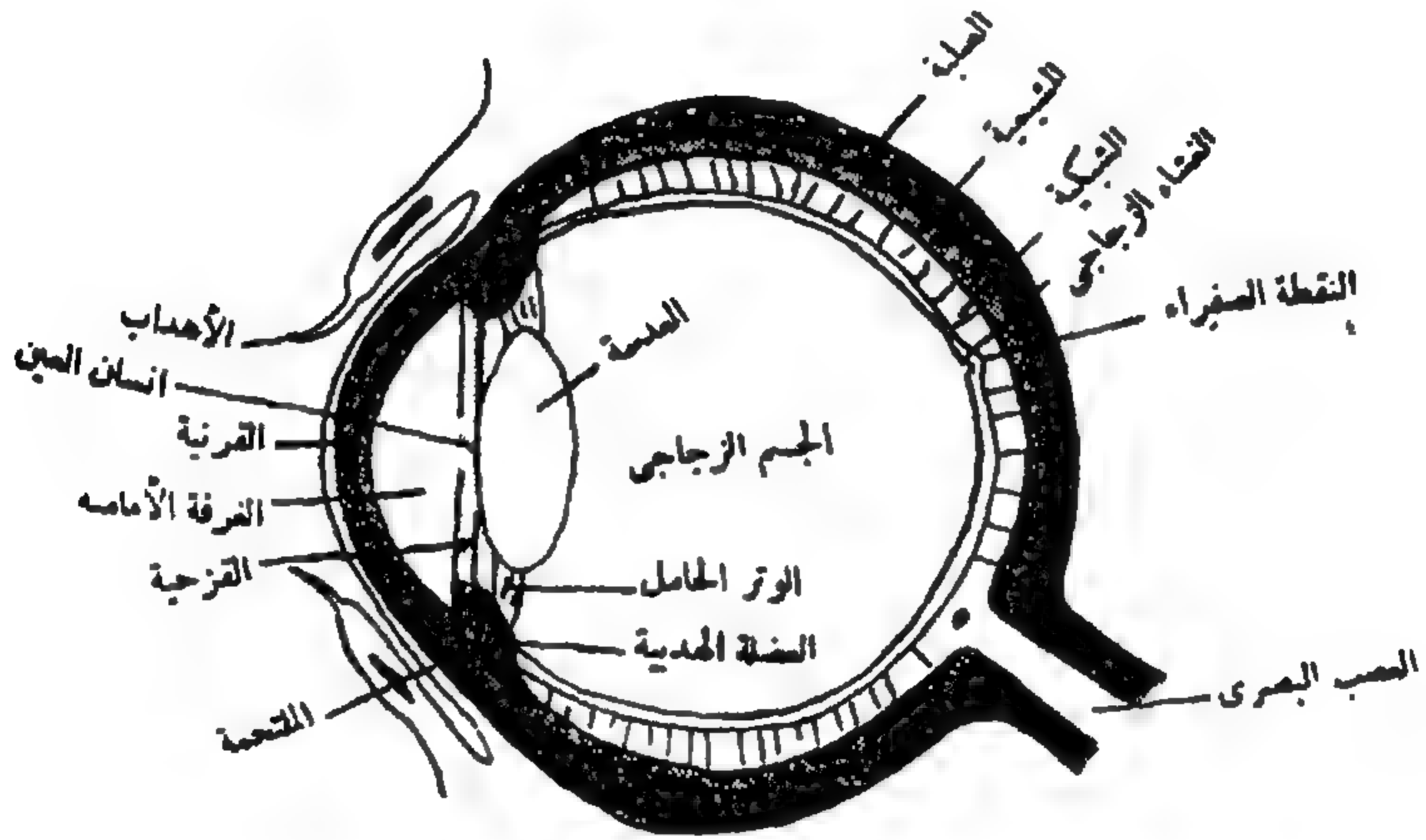
(١) الطبقة الخارجية وتسمى غشاء الصلبة sclérotique تتكون من أغشية ليفية قوية تحيط بمقلة العين إلا الجزء الأمامي حيث تتصل بغشاء شفاف يسمى الغشاء القرني أو القرنية cornée .

(٢) تتصل بالسطح الداخلي لغشاء الصلبة طبقة ثانية تسمى المشيمية choroïde ويتصل بأطراف المشيمية والصلبة جسم عضلي يسمى الجسم الهدبي le corps ciliaire يربط المشيمية بغشاء رقيق يوجد خلف القرنية يسمى القزحية iris وفي وسط القزحية فتحة مستديرة تعرف بالحدقة pupille ، يمر فيها الضوء إلى باطن العين . ويوجد خلف الحدقة جسم بلوري مستدير محدب السطحين يسمى العدسة البلورية cristallin

(١) Lickley : op. c., p. 101 seq.; A. Pison A. Obré; Biologie, Anatomie et Physiologie

Humaines, 8e éd., Paris, 1937, p. 216 seq.

(٣) والطبقة الثالثة الداخلية هي الشبكية *rétime* وهي منسوج دقيق التركيب ، أساس تركيبه من الخلايا العصبية البصرية التي تتأثر بالضوء تأثيراً كيميائياً . وبين القرنية والقزحية يوجد فراغ يسمى الغرفة الأمامية *chambre antérieure* . وبين القزحية والعدسة يوجد فراغ آخر يسمى الغرفة الخلفية *chambre postérieure* ويحتوي هذان الفراغان على سائل مائي ملحي يعرف بالسائل المائي *humeur aqueuse* . أما خلف العدسة وهو الجزء الداخلي من المقلة فيوجد جسم هلامي نصف سائل يعرف بالجسم الزجاجي .



(شكل ٦) عضو البصر

ويقول ابن سينا في تشريح العين إن زوجاً من الأعصاب ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ ، وينفذان إلى التجويف الزجاجي من الجمجمة ، بعد أن يتقاطعا تقاطعاً صليبيّاً . ثم ينمطقان بعد التقاطع ، فينفذ العصب الأيمن إلى الحدقة اليمنى ، والعصب الأيسر إلى الحدقة اليسرى . وهناك يتسع طرف كل عصب منهما اتساعاً عظيماً ويمتلئ بالرطوبات . فتتكون من ذلك مقلة العين^(١) .

(١) القانون ، ج ١ ، ص ٢٦ .

ويكاد يتفق تشریح العين عند ابن سینا مع التشریح الحديث في أساسه ، وإن اختلف عنه في بعض تفاصيله . فعدد الطبقات المحيطة بالمقلة التي يذكرها ابن سینا ثلاث : هي : أولاً الصلبة التي يشف جزؤها الأمامي فيسمى بالقرنية . وثانياً المشيمية . وثالثاً الشبكية . والمشيمية والشبكية غير متصلتي الاستدارة من الأمام . ويتركب باطن المقلة عند ابن سینا من ثلاثة أجزاء سائلية ، أو كما يقول ابن سینا من ثلاث رطوبات . تسمى المتوسطة منها الرطوبة الجليدية . وهي رطوبة صافية كالجليد . وهي تقابل العدسة البلورية في التشریح الحديث . وتوجد وراء الرطوبة الجليدية رطوبة أخرى تأتيا من الدماغ لتغذيها ، وهي تشبه الزجاج المذاب وتعلو النصف المؤخر من الجليدية . وهي تقابل الجسم الزجاجي الهلامي في التشریح الحديث . ثم توجد أمام الرطوبة الجليدية رطوبة أخرى تشبه بياض البيض وتسمى بيضية . وقد وضعت أمام الجليدية لتدرج حمل الضوء عليها . وهي تقابل الغرفة الأمامية . وينبت من طرف العصب نسيج عنكبوتي يقابل الجسم الهدبي ، يتولد منه صفاق لطيف يكون حاجزاً بين الجليدية وبين البيضية ، ويكون مثقوباً من الأمام ليسمح بمرور الضوء . وهو يقابل القرنية^(١) .

موضوع البصر :

المحسوس الأول للبصر هو اللون . وبتوسط اللون يدرك البصر أشياء أخرى كالمحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض .
والألوان الأولية عند ابن سینا^(٢) ، كما هي عند أرسطو^(٣) ، اثنان : هما الأبيض والأسود . أما أفلاطون^(٤) فقد قال بأربعة ألوان أولية هي الأبيض والأسود واللامع

(١) القانون ، ج ٣ ، ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٣ .

(٣) De Sensu, III., Phys., I. 5.188a 3-188b 21.; mét., 1057a 23.

(٤) Timée 67d- 68d; Rivaud; op. c., p. 106; Beare : op. c., p. 50-53.

أو الناصع *brillante* والأحمر . وقال أنبادقليس^(١) . وديموقريطس^(٢) . بأربعة ألوان هي الأبيض والأسود والأحمر والأخضر . والألوان الأولية في العلم الحديث أربعة هي الأحمر والأصفر والأخضر والأزرق^(٣) .

والبصر لا يدرك إلا في الضوء . وإدراك المرئي يكون بانعكاس أشعة ضوئية منه تنفذ في وسط شفاف هو الهواء أو الماء ، فتقع على العين . وهنا الفاظ لا بد لنا من معرفة معانيها على وجه الدقة حتى نستطيع أن نعرف كيف يحدث الإبصار ، فما هو الضوء والشعاع والشفاف واللون ؟

الضوء كيفية موجودة في بعض الأشياء من ذاتها من شأنها أن تجعل هذه الأشياء مرئية مثل الشمس والنار . وتكون هذه الأشياء مرئية من حيث هي مضيئة لا من حيث إنها بيضاء أو حمراء أو غير ذلك^(٤) . والشعاع أو النور هو ما يسطع من هذه الأشياء التي لها هذه الكيفية ، فيَتَخَيَّلُ أنه يقع على الأجسام فيُظهِرُ ألوانها^(٥) . واللون هو كيفية تستفيد بها الأجسام غير الشفافة من الأجسام المضيئة فتصبح بها مرئية . والأجسام على قسمين قسم لا يحجب الضوء أو النور (الشعاع) عن البصر مثل الهواء والماء ويسمى شفافاً . وقسم يحجب الضوء أو النور ويسمى غير شفاف . والأجسام غير الشفافة على نوعين . نوع يرى من غير حاجة إلى شيء آخر غير وجود الوسط الشفاف بينه وبين البصر ، وذلك لأنه حاصل في ذاته على الضوء ، مثل الشمس والنار . فإنهما يبصران بذاتهما لا بشيء غيرهما ، ولكنهما يحجبان ما وراءهما لأنهما غير شفافين . ونوع يحتاج في أن يرى إلى وجود شيء آخر يجعله مرئياً ، وذلك مثل الجسم الملون ، فهو لا يرى إلا إذا سطع عليه النور^(٦) .

Beare : op. c., p. 15.

(١)

ibid, p. 30-31.

(٢)

Troland : op. c., p. 247 seq.

(٣)

(٤) الشفاء ج ١ ، ص ٣٠٧ — ٣١٢ .

(٥) الشفاء ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٦) الشفاء ج ١ ، ص ٣٠٨ .

والظلمة عدم الضوء أى عدم الكيفية — التى هى النور — التى تستمدّها الأجسام غير الشفافة من الأجسام المضيئة فتصبح بها مرئية . فعدم الضوء إذن يجعل الأشياء مظلمة ومرئية بالقوة . أما الوسط الشفاف نفسه فلا يُرى مطلقاً . وهو لذلك لا يكون مستنيراً ولا مُظلماً . وإنما المستنير والمظلم هو الجسم غير الشفاف .

وإذا كانت الألوان لا تُرى إلا فى الضوء ، فهل معنى ذلك أنه ليس للألوان وجود بالفعل فى الظلام ، وإنما هى توجد بالفعل فى الضوء فقط . أو أن الألوان فى الظلام وجوداً بالفعل ، ولكنها تكون كأنها مستورة بمنع الهواء المظلم من رؤيتها ؟ يرى ابن سينا أنه ليس للألوان وجود بالفعل فى الأجسام المظلمة . وأنه ليس بصحيح أنها تكون مستورة . فإن الهواء شفاف لا يستر شيئاً . وإنما تكون الألوان موجودة فى الظلام بالقوة فقط لا بالفعل ، ويخرجها الضوء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . فاللون إذن شئ له وجود فى الخارج . هو كيفية فى الأجسام تكون موجودة بالقوة فى الظلام وتستمد من الضوء كلها ووجودها بالفعل . والوسط الشفاف نفسه يكون شفافاً بالفعل فى الضوء ، ويكون شفافاً بالقوة فى الظلام . ولكنه ليس يحتاج فى أن يكون بالفعل إلى استحالة فى نفسه ، بل إلى استحالة فى غيره ، أو إلى حركة فى غيره . أما الاستحالة فى غيره فهى استحالة الجسم الملون بالقوة إلى الاستنارة وحصول لونه بالفعل . وأما الحركة فى غيره فهى حركة الجسم المضيء إليه من غير استحالة فيه^(١) .

ويناقش ابن سينا فى هذا الصدد كثيراً من الآراء المختلفة والشكوك والشبه المتعلقة بطبيعة الضوء والشعاع واللون . مثال ذلك هل حقيقة الضوء أنه لون قوى ؟ وأن الألوان المختلفة ليست إلا أضواء متفاوتة فى القوة والضعف ؟ وهل الشعاع أجسام صغيرة تتناثر فى الفضاء ؟ ثم ما هى طبيعة انعكاس الضوء ؟ إلى غير ذلك من الموضوعات التى هى فى الواقع من مباحث علم الطبيعة ولذلك سنهمل ذكرها هنا .

ومن الواجب في هذا الصدد أن نشير إلى وجه الخلاف بين ابن سينا وأرسطو في تعريف الضوء والشفاف ، لأهمية ذلك في توضيح وجه الخلاف بينهما في الدور الذي يقوم به الوسط في عملية الإبصار . يقول أرسطو : « أعنى بالشفاف ذلك الشيء الذي مع أنه مرئي إلا أنه في حقيقة الأمر غير مرئي بذاته وإنما بسبب لون آخر . وذلك مثل الهواء والماء وعدد كبير من الأجسام الصلبة . لأن الهواء والماء ليسا شفافين من حيث هما هواء وماء ، وإنما من حيث يحتويان على طبيعة معينة هي موجودة أيضاً في الجسم الخالد^(١) في أعلى السماء . والضوء كمال هذا الجوهر ، وهذا الشفاف من حيث هو شفاف . وحيث يوجد الشفاف بالقوة فقط توجد الظلمة كذلك . والضوء بمثابة لون للشفاف حينما يصير بالفعل شفافاً بفعل النار أو بفعل جسم آخر شبيه للجسم العلوي . إذ لهذا الجسم خاصية هي نفسها بالذات خاصية النار . فليس الضوء ناراً وليس جسماً على الإطلاق . وليس فيضاً من جسم ما (لأنه حينئذ يكون جسماً من نوع ما) وإنما هو وجود نار أو شيء من هذا القبيل في الشفاف . إذ لا يمكن أن يوجد جسمان معاً في مكان واحد^(٢) » .

ويتبين لنا من مقارنة كلام أرسطو بكلام ابن سينا مدى الاختلاف بينهما في تعريف الضوء والشفاف . فالضوء عند ابن سينا كيفية في الأجسام المضيئة من ذاتها مثل الشمس والنار . ويسطع من هذه الأشياء شعاع ضوئي غير جسمى ينفذ في الشفاف ويقع على الأجسام فينيرها . ويقرب هذا التعريف من التعريف الذي يقول به علماء الطبيعة الآن . فهم يعرفون الضوء بموجات ضوئية تنبعث من الأشياء المضيئة . أما أرسطو فإنه يعرف الضوء بأنه كيفية توجد في الشفاف من شيء آخر مثل النار فتجعله مضيئاً . وهذا هو معنى قوله السابق إن الضوء كمال الشفاف ، وإنه بمثابة لون للشفاف ، وإنه وجود النار أو شيء مضيء في الشفاف . ويتبين ذلك بجلاء من قوله عقب نصه المتقدم مباشرة : « إن الظلام في الحقيقة هو عدم وجود الكيفية

(١) وهو الأثير الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب السماء والعالم .

De Anima, II, 418b 4-18.

(٢)

التي من هذا النوع في الشفاف . وإن الضوء هو وجود هذه الكيفية^(١) . فابن
سينا يعرف الضوء بأنه كيفية في الأجسام المضيئة . وأرسطو يعرفه بأنه كيفية توجد
في الشفاف من الأجسام المضيئة .

ويتبع هذا الاختلاف ويلزم عنه اختلاف في فهم كل منهما للشفاف . فالشفاف
عند ابن سينا شيء لا يُرى . شيء لا يكون مضيئاً ولا مظلماً . هو مجرد وسط ينفذ
خلاله الضوء واللون من غير أن يكون هو نفسه مضيئاً ولا ملوناً . وقد رأينا في النص
الذي ذكرناه لأرسطو فيما تقدم أن الشفاف شيء يمكن رؤيته . ولكنه ليس مرئياً
بذاته، وإنما بسبب لون يصير فيه بسبب الضوء الذي يكون بمثابة لون له فيجعله مرئياً .

كيف يحدث الإبصار :

يناقش ابن سينا آراء المتقدمين في كيفية حدوث الإحساس بالمرئيات . وأهم هذه
الآراء ثلاثة : الرأي القائل إن البصر يحس بشعاع يخرج من العين فيلاقى المرئيات ،
وهو رأي أفلاطون والكميون وأنبا دقليس^(٢) والرأي القائل إن القوة المتصورة
(الخيال) لا العين هي التي تدرك المرئيات^(٣) . ويظهر أن هذا الرأي لديموقريطس^(٤) .
والرأي القائل بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية من العين بتوسط الشفاف
بالفعل عند إشراق الضوء ، وهو رأي أرسطو^(٥) .

وقد ذهب أفلاطون ومن تبعه إلى القول بالشعاع الخارج من العين ، لما رأوه
من إدراك الحواس الأخرى لمحسوساتها باللامسة إلا البصر فإنه يدرك محسوسه من

ibid, II, 418b 18-20.

(١)

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٠ - ٤١ ؛ الشفاء ج ١ ، ص ٣١٦ ؛ النجاة ،
ص ٢٦١ - ١٦٣ .

(٣) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٠ - ٤٢ .

Platon : Timée, 45b-46a., Beare : op. c., P. 12- 14-15, 44-45 ;

(٤) Aristote : De Sensu, 2. انظر ص ٩٤ - ٩٥ .

(٥) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٠ ، الشفاء ج ١ ، ص ٣١٦ ، النجاة ص ٢٦٤ ؛ نسم
رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ١٧ - ١٨ .

بعيد ، ولا يدرك المماس للعين . فقالوا بخروج شعاع من العين يلمس المرثيات^(١) . ويرفض ابن سينا هذا الرأي ، ويرد على القائلين به ، ويورد كثيراً من الأدلة على فساد رأيهم ، نجدها مفصلة في جميع كتبه وخاصة في كتاب الشفاء^(٢) . ويقرب ابن الهيثم من ابن سينا كثيراً في هذه النقطة^(٣) . وهو يرفض كذلك ماذهب إليه البعض من أن القوة المتصورة هي التي تدرك المرثيات بانطباع صورها فيها . وهذا الرأي يجعل إدراك الغائب كإدراك الحاضر . إذ قد توجد صورة المحسوس في القوة المتصورة مع غياب المحسوس ذاته ، ويكون هذا تخيلاً أو تذكرًا لا إبصاراً . هذا فضلاً عن أن هذا الرأي يجعل خلقة العين وتركيبها معطين لا يجديان فائدة ، ولا يُحتاج إليهما في الإدراك البصري^(٤) .

والرأي الصحيح عند ابن سينا هو الرأي الثالث الذي قال به أرسطو والذي يذهب إلى أن الإبصار يحدث بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية من العين . ولكن كيف يحدث انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية ؟ في هذه النقطة نجد اختلافًا واضحاً بين ابن سينا وأرسطو . يذهب أرسطو إلى أن لون المرئي يحرك الوسط الشفاف ، وهذا يحرك بدوره العين فيحدث الإبصار . فالعين لا تنفعل عن اللون أو الضوء مباشرة وإنما تنفعل عن الوسط . ويتبين لنا ذلك من قول أرسطو الآتي : « في كل لون قدرة على تحريك الشفاف بالفعل^(٥) » . ويقول أيضاً : « إن ماهية اللون كما قلنا هي أنه قادر على تحريك الشفاف بالفعل . وفعل الشفاف هو الضوء^(٦) . ويتبين ذلك مما يأتي : فإننا إذا وضعنا الشيء الملون ملاصقاً لعضو البصر

Platon, Timée, 45b-46d.

(١)

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ص ٤٠ — ٤١ ؛ الشفاء ج ١ ، ص ٣١٦ — ٣٢٨ ؛ النجاة ، ص ٢٦١ — ٢٦٤ ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٧ — ١٨ .

(٣) كتاب تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ، لكمال الدين الفارسي ، وهو شرح كتاب المناظر لابن الهيثم ، ج ١ من ١٢٢ — ١٢٣ .

(٤) مبحث عن القوى النفسانية ص ٤١ .

(٥) Aristote : De Anima, II, 7, 418b 1.

(٦) أي الشفاف حينما يكون بالفعل .

فإننا لا نراه . إذ أن اللون يحرك الوسط الشفاف — الهواء مثلاً — وهذا الوسط الشفاف المتصل (بين المرئي والعين) يحرك بدوره عضو الحس . ويخطئ ديمقريطس حين يرى أنه إذا كانت المسافة المتوسطة خلاء فإننا نستطيع أن نرى النملة في السماء بجلاء . وهذا مستحيل فإن الرؤية تحدث فقط حينما تنفعل القوة الحاسة . وهذه لا يمكن أن تنفعل باللون المرئي مباشرة . فيبقى إذن أنها تنفعل من الوسط^(١) .

أما ابن سينا فإنه على عكس أرسطو لا ينسب للوسط الشفاف أى فعل إيجابي في حدوث الإبصار ، وإنما يجعل دوره في ذلك دوراً سلبياً محضاً . هو مجرد وسط ينفذ فيه الضوء واللون إلى العين ، فتتفعل العين عنهما لا عن الوسط . يقول ابن سينا : « أما نحن بالحقيقة فلا نقول إن الهواء مؤدٍ على أنه قابل شيئاً البتة من الرسوم والأشباح من شيء ليحمله إلى شيء . بل نقول إن من شأن النير أن يتأدى شبحه إلى المقابل له إن لم يكن بينهما عائق هو الملون^(٢) ، بل كانت الواسطة مشقة . ولو كانت الواسطة قابلة أولاً ثم مؤدية ، لأدت إلى الإبصار كلها كيف كان وضعها ، كما تؤدى الحرارة إلى الملامس كلها كيف كان وضعها^(٣) . »

ويقول أيضاً : « بل الحق هو أن شبح المبصر يتأدى بتوسط الشفاف إلى العضو القابل المتهيئ ... من غير أن يقبله جوهر الشفاف أصلاً^(٤) . » ومن ذلك يتبين لنا أن ابن سينا في هذا الموضوع أصدق رأياً من أرسطو ، وأقرب منه إلى العلم الحديث .

مركز الإبصار

يبقى بعد ذلك أن نشرح مسلك الضوء واللون وصور المرئيات في باطن العين وأن نعين مركز الإبصار . يقول ابن سينا في كتاب مبحث عن القوى النفسانية : « في العين رطوبة جليدية تنطبع فيها صور الأشياء انطباعها في المرآة . وقد رُكِّبت

(١) Aristote : De Anima, II, 7, 419a 9-19.

(٢) الجسم الملون يعوق الرؤية إذا توسط بين المرئي وبين البصر لأنه جسم غير شفاف .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٤ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٨ .

فيها القوة المبصرة ، فإذا انطبعت فيها أدركتها ^(١) . ويُفهم من هذا أن مركز قوة الإبصار هو الرطوبة الجليدية . وهذا غير صحيح . وهو يناقض ما ذهب إليه ابن سينا في الشفاء . فلا بد لنا إذن لكي نعرف رأى ابن سينا الصحيح في هذا الموضوع من الرجوع إلى الشفاء حيث يقول : « إن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية وإن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها ، وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين ، لأن في الجليديتين شبحين ^(٢) » . فما هو إذن مركز الإبصار ؟

يذهب ابن سينا إلى أن الصورتين المنطبعتين في الرطوبتين الجليديتين يتأديان على شكل مخروطين بوساطة الروح المؤدية الموجودة في العصبين البصريين المجوفين إلى ملتقاهما ، حيث يلتقي المخروطان ويتقاطعان ، فتنتبع منها صورة واحدة عند هذا الجزء الحامل للقوة الباصرة ^(٣) . فمركز الإبصار إذن هو ملتقى العصبين البصريين .

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٢ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٩ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٢٩ .

الفصل العاشر

الحواس الباطنة

١ — إثبات وجود الحواس الباطنة من حيث المنفعة والغاية

عرفنا أن النفس الحاسة مزودة بخمس قوى هي الحواس الظاهرة ، تدرك بها المحسوسات الخارجية المختلفة . وهذه الدرجة من المعرفة لا تكفى في إمداد النفس الحاسة بما تحتاج إليه من الأدوات اللازمة للقيام بوظيفة الإدراك . ذلك لأن كل حاسة من الحواس الظاهرة تدرك محسوساتها الخاصة فقط ، ولا تستطيع التمييز بينها وبين محسوسات الحواس الأخرى^(١) . فالبصر مثلاً يدرك الألوان ، ولكنه لا يستطيع أن يميز بين الألوان وبين الأصوات ، لأن الأصوات يدركها السمع فقط ولا يدركها البصر .

ومن الضروري لكي تتم المعرفة ، ويحصل الغرض منها وهو اكتساب الكمال ، اجتماع هذه المحسوسات المختلفة عند قوة واحدة تستطيع الحكم عليها والتمييز بينها . « فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما^(٢) » . وقد لاحظ علماء النفس الحديثون أهمية ذلك في اكتساب المعرفة . فيقول وليم جيمس مثلاً : إن التمييز بين الأشياء ، وإضافة بعضها إلى بعض ، أمران ضروريان لزيادة معرفتنا بهذه الأشياء^(٣) . وليس ذلك في نظر ابن سينا ضرورياً فقط لاكتساب المعرفة ، ولكنه ضرورى أيضاً لاستمرار الحياة . فالحياة متعذرة إن لم يكن من الممكن التمييز بين المحسوسات المختلفة والمقارنة بينها . فإن لم يكن الحيوان

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥١ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٢ .

W. James : Text Book of Psychology, London, p. 244.

(٣)

يدرك أن هذا الشيء حلوما كان إذا رآه ثم بأكله^(١). وإن لم يكن يدرك أن هذا الشيء مؤلم لما كان إذا رآه تجنبه «فلو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة، ولم يكن الشم دالاً له على الطعم، ولم يكن الصوت دالاً إيّاه على الطعم، ولم تكن صورة الخشبة تذكره صورة الألم حتى يهرب منها، فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن^(٢)». وهذه هي القوة التي تسمى الحس المشترك. وهي مركز الحواس وعندها تجتمع جميع المحسوسات^(٣).

ومن الضروري أيضاً لكمال الحياة ولكمال المعرفة إدراك صور المحسوسات في غياب المحسوسات ذاتها، إذ لا يكفي أن يبصر الحيوان الشيء النافع فيسمى إليه، ولكنه من الضروري أيضاً أن يتصوره في غيابه ليسعى إلى الحصول عليه. وإلا فإن الحيوان يمتنع عن الحركة في غياب المحسوسات^(٤). فهناك إذن قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها هي الخيال أو المصورة. وهي تكون عند الحيوان مع الحس المشترك أساس التجربة، إذ بهما يستطيع الحيوان الجمع بين الإدراك الحاضر والإدراك الماضي. وهذا أمر ضروري في الحياة العملية وفي اكتساب المعرفة على السواء. يقول ابن سينا: «ولما كان الوصول إلى معرفة المنافع والملازم إنما يكون بالتجربة، أوجبت العناية الإلهية وضع الحاسة المشتركة أعني القوة المتصورة في الحيوان ليحفظ بها صور المحسوسات^(٥)». ويلاحظ هنا أن ابن سينا يعتبر الحس المشترك والمصورة قوة واحدة، ولكنه جعلهما في كتبه الأخرى قوتين. فهو يذهب في الشفاء إلى أنهما قوتان، ولكنه يلاحظ تقارب وظيفتهما، ووحدة موضوعهما، ولذلك يقول: «الحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة، وكأنهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة، وذلك

(٢) الشفاء، ج ١، ص ٣٣٣

(١) الشفاء، ج ١، ص ٣٣٢.

(٣) الإشارات، ج ١، ص ١٤٢؛ مبحث عن القوى النفسانية، ص ٥١؛ انظر أيضاً سان توماس في : De Anima, art. 13 cité par Collin, Manuel de Phil. Thomiste p. 304; Sum. Théolog.

I, 78, 4ad Am cité par Gilson; Le Thomisme p. 201-202.

(٤) انظر سان توماس في Gilson : Le Thomisme, p. 202

(٥) مبحث عن القوى النفسانية، ص ٣٧.

لأنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ^(١) . ويذهب ابن سينا في الإشارات إلى أن هاتين القوتين تعملان معاً ويكون عملهما المشترك أساس التجربة عند الحيوان . « فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم ، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم . فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً^(٢) » . ويقول الطوسي في شرحه على هذه الفقرة : « وأما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً . وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية ، وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات . فإذا لا بد لها ، حين تحكم على أبيض ما أنه ذو حلاوة ، من قوة تدرك البياض والحلاوة معاً بها . . وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع ، فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع . وإلا فتعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه^(٣) » .

ووظيفة المصورة مجرد حفظ صور المحسوسات دون أن يكون لها أى فعل فيها . ولكننا نستعيد هذه الصور في مناسبات مختلفة ، ونجمع بعضها إلى بعض ، ونفصل بعضها عن بعض ، فتكون صوراً خيالية غير موجودة في الخارج ، كما يحدث في أحلام النوم وخیالات اليقظة . فقينا إذن قوة أخرى تقوم بهذه المهمة . وتسمى في الحيوان متخيلة (مخيلة) ، وفي الإنسان متفكرة^(٤) (مفكرة) .

وليست المعرفة الحسية قاصرة فقط على إدراك المحسوسات وحفظها واستعادتها ،

(١) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٣ . (٢) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٢ .

(٣) الإشارات ، ج ١ شرح الطوسي ، ص ١٤٤ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٣ ، الإشارات ج ١ ، ص ١٤٥ ؛ النجاة ، ص ٣٦٦ ؛ مبحث عن القوى

النفسانية ، ص ٥١ — ٥٣ .

وإنما هناك نوع آخر من المعرفة الحسية يتعلق بإدراك المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، مثل إدراك الشاة العداوة في الذئب ، وإدراك الكبش الصداقة في النعجة^(١) . ومثل هذه المعاني لا تدركها الخواص الظاهرة لأنها غير محسوسة . وهي لذلك غير مُدركة للحس المشترك ولا يحفظها الخيال . ثم إن إدراك الحيوان الأعجم لهذه المعاني دليل على أن إدراكها ليس من عمل العقل . فلا بد إذن من وجود قوة حسية خاصة تدرك هذه المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات . هذه القوة الحسية هي الوهم أو الوهمية^(٢) .

وكما أن فينا قوة تحفظ صور المحسوسات ، فكذلك فينا قوة أخرى تحفظ المعاني التي يدركها الوهم وتسمى الحافظة والمتذكرة^(٣) وهي غير الخيال . فهناك إذن قوتان حافظتان : إحداهما مخصصة لحفظ صور المحسوسات المدركة بالحواس ، والأخرى مخصصة لحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم من المحسوسات . وهنا موضع بحث في هل القوة الحافظة والمتذكرة قوة واحدة أم قوتان^(٤) . وغير صحيح قول الرازي إن الحافظة والمتذكرة قوتان ، لأن حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها^(٥) . ولم يكن ابن سينا حينما تساءل في القانون هل هذه القوة قوة واحدة أم قوتان يقصد الحكم بأنهما قوتان متغايرتان^(٦) ، فهو يصريح في الشفاء أنها قوة واحدة يطلق عليها اسمان باعتبارين مختلفين . وهذه القوة (الحافظة) تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به مستعيدة إياه إذا فقد . وذلك

(١) الاشارات ، ج ١ ، ص ١٤٤ . عيون الحكمة في تسع رسائل ، ص ١٨٩ .

(٢) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ؛ الاشارات ج ١ ، ص ١٤٤ ؛ النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥٢ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٤ ؛ الاشارات ج ١ ؛ ص ١٤٤ ؛ النجاة ص ٢٣٦ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥٢ .

(٤) القانون ص ٣٥ — ٣٦ :

(٥) الاشارات ، ج ١ ، شرح الرازي ، ص ١٥٢ .

(٦) الإشارة ، ج ١ ، شرح الطوسي ، ص ١٤٦ .

إذا أقبل الوم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال ، ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها ، فإذا عرضت له هذه الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل ، لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج ، واستثبتته القوة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ تستثبت ، فكان ذكر^(١) . فالقوة الحافظة والمتذكرة قوة واحدة لها فعلان هما حفظ المعاني وتذكروها .

٢ — الحواس الباطنة مختلفة بالعدد

وفي كلام ابن سينا عن الحواس الباطنة في بعض المواضع شيء من الغموض والإيهام ، يسوقان إلى الاضطراب في فهم هذه القوى ، وفي التمييز بينها وفي التحديد بين وظائفها المختلفة . فيقول مثلاً : « ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والخيلة والمذكرة وهي بعينها الحاكمة . فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة ، فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها^(٢) » . ويقول أيضاً « وهذه القوة (المتخيلة) المركبة بين الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى ، هي كأنها القوة الوهمية بالموضوع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم^(٣) » . ويقول أيضاً « ولا يمتنع أن تكون الوهمية بذاتها حاكمة متخيلة ، وبحركاتها متخيلة ذاكرة^(٤) » .

ومن السهل أن نفهم أن ابن سينا لا يقصد من هذه العبارات القول بأن القوة المتخيلة والمتوهم والحافظة والمتذكرة قوة واحدة ، وإنما هو يقصد فقط الإشارة إلى أن أفعال هذه القوى مرتبط بعضها ببعض ، ويخدم بعضها البعض . فالتذكر متوقف على فعل المتخيلة ، والمتخيلة تستخدم في فعلها المصورة والحافظة . والمتوهم تستخدم المتخيلة ، ولها نوع من السيطرة على جميع أفعال الحواس الباطنة . فحين يقول إذن « إنه يشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والخيلة والمذكرة » فليس

(١) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٤ .

(٢) الشفاء ص ٣٣٤ .

(٣) الشفاء ص ٣٣٤ .

(٤) الشفاء ص ٣٣٤ .

مراده من ذلك أنها جميعاً واحدة بالذات ، بل مراده أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم^(١) لأن الوهم هو القوة المسيطرة على جميع هذه الأفعال . ولهذا السبب يقول فى كتاب مبحث عن القوى النفسانية : « إن سلطان القوة المتهمة فى جميع الدماغ^(٢) » . ويقول فى الإشارات : « إن آلة الوهم الدماغ كله^(٣) » .

فالحواس الباطنة عند ابن سينا خمس هى : الحس المشترك ، والمصورة أو الخيال ، والمتخيلة أو المتفكرة ، والوهم ، ثم الحافظة أو الذاكرة أو المتذكّرة . ولكن ابن سينا يذكر فى كتاب مبحث عن القوى النفسانية أربع حواس باطنة فقط ، فيغفل للمصورة ، ويسمى الحس المشترك بالمصورة أيضاً فكأنه أضاف المصورة إلى الحس المشترك وجعلهما حاسة واحدة . وهو فى هذا متأثر برأى الأطباء كما يشير إلى ذلك فى القانون « . . . والقوة التى تسمى الحس المشترك والخيال وهى عند الأطباء قوة واحدة ، وعند المحصلين من الحكماء قوتان^(٤) » .

٣ - تدرج الحواس من حيث تجرد موضوعاتها عن المادة

ويجب أن نشير هنا إلى نظرية هامة فى مذهب ابن سينا ، وهى ترتيب القوى النفسانية فى سلسلة متدرجة تبتدىء من أبسط القوى وأقربها إلى المادة ، وتنتهى إلى أرقى القوى وأبعدها عن المادة . وتظهر هذه النظرية بوضوح فى ترتيبه للحواس من حيث تجرد موضوعاتها عن المادة . يقول ابن سينا : « . . . فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ . وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ،

(١) انظر شرح الطوسى لكتاب الإشارات ج ١ ، ص ١٤٦ .

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥٣ . (٣) الإشارات ، ج ١ ص ١٤٥ .

(٤) القانون ، ج ١ ، ص ٣٥ .

ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة . فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً ، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له . وأما الخيال فإنه يرى الصورة المنزوعة عن المادة تبرئةً أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة . لأن المادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، إلا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية . فالحس لم يجردّها عن المادة تجريداً تاماً ، ولا جردّها عن لواحق المادة . وأما الخيال فإنه قد جردّها عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لم يجردّها البتة عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة ، وعلى تقدير ما ووضعه ما ... وأما الوهم فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بـمادية . وإن عرض لها أن تكون في مادة . وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية . وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك فهي أمور في أنفسها غير مادية ، وقد يعرض لها أن تكون في مادة ... والوهم إنما ينال ويذكر أمثال هذه الأمور . فإذا هو يدرك أموراً غير مادية ويأخذها عن المادة . فهذا النزاع أشد استقصاء ، وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين . إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لأنه يأخذها جزئية ، وبحسب مادة مادة ، وبالقياس إليها ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة^(١) » (أما العقل فإنه يأخذ الصور المجردة تجريداً تاماً عن المادة ولواحقها^(٢)) . وفي هذا المعنى يقول ابن سينا أيضاً « ... » ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأخص للجرماني ، ويؤخر الأخص للروحاني^(٣) . أي يقدم في الترتيب القوى المدركة للمحسوسات المخالطة للمادة ، ويؤخر القوى المدركة للمعاني المجردة عن المادة .

(٢) النجاة ، ص ٢٧٩ .

(١) النجاة ، ص ٢٧٧ — ٢٧٩ .

(٣) الإشارات ، ج ١ ص ١٤٦ — ١٤٧ ج ١ .

٤ - آراء المتقدمين عن الحواس الباطنة

لم يَقُلْ الفلاسفة اليونانيون قبل أرسطو بالحواس الباطنة ، ولم يناقشوا في وضوح الوظائف البسيكولوجية المختلفة التي ينسبها ابن سينا إلى هذه الحواس ، مثل التخيل والتذكر^(١) . فإذا تعرض أحدهم لمناقشة مثل هذه الوظائف البسيكولوجية فإنه لا ينسبها إلى حس باطن - لأن فكرة الحس الباطن لم تظهر لأول مرة إلا في أبحاث أرسطو ، ثم توضحت هذه الفكرة فيما بعد في أبحاث ابن سينا ، وأخذت صورتها الكاملة التي بها انتشرت بين فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين - ولكنه إما ينسبها إلى النفس على العموم باعتبار أن النفس مركز جميع الوظائف البسيكولوجية على اختلافها ، وإما ينسبها إلى العقل باعتبارها وظائف بسيكولوجية أرقى من الإحساس^(٢) . فلسنا نجد مثلاً عند بارمنيدس وهراقليطس وأنبادقليس وديموقريطس أبحاثاً تتعرض لمناقشة التخيل والتذكر . ومع أن ديموقريطس يتكلم عن فنتازيا φαντασία ، إلا أنه لم يكن يقصد بفنتازيا قوة التخيل التي يتكلم عنها أرسطو وابن سينا ، وإنما كان يقصد بها القوة التي بها تظهر لنا الأشياء في الإدراك الحسي^(٣) presentative faculty . فإن ديموقريطس يفسر الإحساس والعقل بانبعثات قذائف دقيقة جداً من الأجسام ، تنفذ في مسام البدن وخاصة مسام الحواس وتصل إلى الذرات النفسية . وبذلك نحضر للنفس صور الأشياء التي تنبعث منها . وكان ديموقريطس ينفي وجود الكيفيات المحسوسة في الواقع . وهي في رأيه ليست سوى انفعالات حواسنا عن الأشياء . فالشيء قد يظهر φαίνεσθαι لنا حلواً ، وقد يظهر لآخرين مرّاً . وكان ديموقريطس يسمي القوة التي بوساطتها تظهر لنا الأشياء في الإدراك الحسي فنتازيا^(٤) .

ibid., p. 251 (٢)

Beare, op. c., p. 250-251 (١)

ibid., p. 256. (٤)

ibid., p. 255-256 (٣)

ونفوذ القذائف أو الأشباه المنبعثة من الأجسام في مسام الحواس يحدث أثناء اليقظة وأثناء النوم . وينشأ عن نفوذها أثناء اليقظة الإدراك الحسى . وينشأ عن نفوذها أثناء النوم الأحلام . وقد تكون الأشباه موجودة في جسمنا من قبل فتصبح أثناء النوم أكثر نشاطاً ، فتحضر لنا صور الأشياء والأشخاص التى انبعثت منها^(١) . وعلى هذا النمط يمكننا أيضاً تفسير التخيل في مذهب ديموقريطس . فهو عبارة عن تقابل الأشباه بالذرات النفسية .

وقد ناقش ديوجين الأبولوني موضوع الذاكرة . ولعله أول من تعرض لمناقشة هذا الموضوع من بين الفلاسفة الذين سبقوا أفلاطون . وكان ديوجين يعتبر الظواهر النفسية مثل الإحساس والتفكير والذاكرة وظائف للهواء الموجود في المخ مع اتصال بينه وبين الهواء الموجود في القلب أو حول القلب . وكان يقول إن العقل من فعل الهواء النقي الجاف ، والنبات محروم من العقل لأنه محروم من القنوات المعدة لمرور الهواء . وهو يفسر ضعف العقل عند الأطفال بأن فيهم رطوبة كثيرة تعوق الهواء من المرور بسهولة في أجسامهم فينحصر في صدورهم . وهذا هو أيضاً رأيه في سبب النسيان وضعف الذاكرة في الأطفال^(٢) . والشرط الأساسى عنده للذكّر والتذكّر والعقل هو حرية مرور الهواء في مجاريه في الجسم ، بحيث إذا انحصر الهواء في الصدر تعذر الذكّر وضعف العقل . وبالعكس يستطيع الإنسان التذكّر والتفكير بسهولة إذا زال هذا الانحصار ونفذ الهواء بحرية في مجاريه^(٣) .

ويذهب أفلاطون إلى أن التخيل والذكّر والتذكّر وإدراك المحسوسات المشتركة وظائف للعقل لا للحس كما يرى أرسطو وابن سينا^(٤) . ويتبين لنا ذلك من كلامه في محاوره تيتت Théetète عن القوة التى بها نقارن موضوعات الحواس المختلفة ، وهى الحس المشترك عند أرسطو وابن سينا . يقول أفلاطون إننا إذا أدركنا شيئاً ما

(١) ibid, p. 255.

(٢) Theophrastus : De Sensu, p 44-5 cf. Beare op. c., p. 258-259.

(٤) ibid, p. 260 seqq.

(٣) Beare op. c., p. 259.

بقوة ما ، فإنه يستحيل أن ندرك هذا الشيء نفسه بقوة أخرى. فلسنا نستطيع إدراك الأصوات بالبصر ، ولا إدراك الألوان بالسمع . ولكننا إذا أدركنا شيئاً مشتركاً بين الموضوعين فإننا لا نستطيع إدراك ذلك خلال إحدى الحاستين على حدة^(١) . فإن الصوت واللون شيان مختلفان . فالتمييز بينهما لا يمكن أن يقوم به كل من السمع أو البصر على حدة . فأعضاء الحس لا يمكنها إدراك الخصائص المشتركة بين موضوعات الحس . والذي يدرك ذلك هو النفس (العاقلة) لا الحس^(٢) . ولا تدرك النفس ذلك بوساطة عضو جسمى أيّاً كان^(٣) . وهكذا نرى أن النفس العاقلة أى العقل عند أفلاطون يقوم بوظيفة مقارنة موضوعات الحواس المختلفة التى هى وظيفة الحس المشترك عند ابن سينا ، وكذلك فإن النفس العاقلة هى التى تقوم أيضاً بوظائف الذِّكْر والتذكّر . ويتبين لنا ذلك من تعريف أفلاطون للتذكّر بأنه القوة التى بها تستعيد النفس بذاتها وبدون البدن تجاربها الماضية التى حدثت لها بمشاركة البدن^(٤) .

ويعتبر أرسطو أول عالم نفسانى فى العصر القديم تكلم عن الحس الباطن ، وناقش مسألة الحس المشترك والتخيل والتذكّر باعتبارها وظائف بسلوكولوجية داخلية تتعلق بالنفس الحاسة ، ومركزها القلب الذى هو فى رأيه المركز الرئيسى للنفس الحاسة . وسنشير إلى آرائه فى هذا الموضوع أثناء عرضنا لآراء ابن سينا .

ولم يقل جالينوس بالحس المشترك وقال بالتخيل والذاكرة ، ولكنه اعتبرهما وظيفتين عقليتين تتعلقان بالقوة العاقلة لا بالقوة الحاسة^(٥) .

أما الفارابى فإنه يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة^(٦) بحاستين داخليتين فقط هما الحس المشترك والمتخيلة ويضعهما فى القلب . وهو ينسب إلى القوة المتخيلة وظيفتين مختلفتين ، إحداهما حفظ صور المحسوسات وهى وظيفة المصورة عند ابن

ibid, 185d. (٢)

Platon; Théétète, 185 A-B. (١)

Platon : Philebus, 34B-C, Pheadrus, 75E, Beare. p.264. (٤)

ibid. (٣)

(٦) ص ٤٧ — ٥١ .

Soury : op. c., p. 279, 304. (٥)

سينا ، والثانية التفريق والجمع بين هذه الصور وهي وظيفة القوة المتخيلة عند ابن سينا .
فالفارابي إذن ينسب إلى قوة واحدة وظيفتين مختلفتين ينسبهما ابن سينا إلى قوتين
مختلفتين . غير أن الفارابي يذهب في فصوص الحكم إلى القول بخمس حواس داخلية
على نحو ما يذهب إليه ابن سينا ، ويجعل مكانها في الدماغ لا في القلب^(١) . ولكنه
لا يذكر سوى تعريف مختصر لهذه الحواس ، ولم يحاول أن يقوم بدراسة مفصلة
لوظائفها المختلفة .

وقد قام ابن سينا فيما بعد بدراسة الحواس الباطنة دراسة مفصلة ، فأوضح وظائفها
المختلفة توضيحاً دقيقاً . وعن ابن سينا انتشرت هذه الدراسة بين مفكرى العالم
الإسلامي والمسيحي على السواء . فنجد الغزالي ينقل عن ابن سينا آراءه في الحواس
الباطنة نقلاً يكاد يكون حرفياً^(٢) . ونجد سان توماس الأكويني يقول بأربع
حواس باطنة هي الحس المشترك والتخيل أو فتازيا والوهم أو المتفكرة ثم الذاكرة .
والتخيل عند سان توماس مثل المتخيلة عند الفارابي — كما ورد في كتاب آراء
أهل المدينة الفاضلة — يقوم بوظيفتين هما حفظ صور المحسوسات ، واستعادة هذه
الصور وابتكار صور جديدة^(٣) . أى أنه يقوم بوظيفتي المصورة والمتخيلة عند ابن
سينا . وكما فرق ابن سينا بين المتخيلة في الحيوان وبين المتخيلة في الإنسان التي
يسمها متفكرة لاستعانتها بالعقل ، كذلك فرق سان توماس بين القوة الوهمية في
الحيوان وبين القوة الوهمية في الإنسان التي يسميها متفكرة لاستعانتها بالعقل^(٤) .

(١) فصوص الحكم ، في مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي ، ص ١٥٢ — ١٥٥ .

(٢) انظر معارج القدس في مدارج معرفة النفس للغزالي .

Collin : Manuel de Philos. Thomiste, p. 304.

St. Thomas d'Acquin : De Anima, lect. 3, cf.

Collin : op. c., p. 306; Gilson; Le Thomisme, p 202-203

(٣)

(٤)

الفصل الحادى عشر

تعريف الإحساس الباطن

١ - تعريف

عرفنا فيما سبق الإحساس الظاهر بأنه إدراك صورة المحسوس الخارجى نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوس . ونريد أن نتبين الآن هل ينطبق هذا التعريف أيضاً على الحواس الباطنة ؟

يبدو لنا لأول وهلة أن هنالك اختلافاً بين الإحساس الظاهر وبين الإحساس الباطن . فأولاً رأينا حينما تكلمنا عن عناصر الإحساس الظاهر أن من الشروط اللازمة لحدوث الإحساس الظاهر حضور المحسوس الخارجى عند عضو الحس وتأثيره فيه . وبعبارة أخرى إن المؤثر الخارجى شرط ضرورى فى حدوث الإحساس الظاهر . والأمر فى الإحساس الباطن على خلاف ذلك ، لأننا نتخيل صور المحسوسات وتذكرها فى غياب المحسوسات أنفسها وبدون وجود أى مؤثر خارجى . ويبدو ذلك واضحاً من ظهور الأحلام أثناء النوم ، حينما يكون عمل الحواس الظاهرة معطلاً ، ويكون عمل التخيل على العكس نشيطاً ، وكما يحدث أيضاً عند المرض أو الخوف^(١) . وثانياً رأينا أن من شروط الإحساس الظاهر اختلاف المحسوس وعضو الحس فى الكيفية ، أى أن الإحساس الظاهر يحدث عن فعل المخالف فى المخالف . لأن عضو الحس الظاهر ينفل عما يخالفه فى الكيفية فيستحيل إلى مشابهته ، فإذا استقرت هذه الكيفية فى عضو الحس امتنع الإحساس^(٢) . وهذه النظرية التى تصبح فى الحواس الظاهرة لا يمكن تطبيقها على الحواس الباطنة^(٣) التى

(٢) انظر ص ٤٣

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٨ .

(٣) Siwek : op. c., p. 111-112.

لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجية ، بحيث يتعذر القول بأن الإحساس الباطن حادث عن تأثير المخالف في المخالف كما هو الحال في الإحساس الظاهر . ثالثاً رأينا أنه من الضروري في الإحساس الظاهر وجود وسط بين المحسوسات الخارجية وبين أعضاء الحس الظاهرة ، ينتقل خلاله التأثير من المحسوس إلى عضو الحس^(١) . أما فيما يتعلق بالحواس الباطنة فلا لزوم لوجود هذه الأوساط ، لأنها لا تدرك موضوعها عن بعد مثل البصر والسمع والشم .

وعلى ذلك فإنه يمكن أن نتساءل هل هذا الاختلاف الذي أشرنا إليه بين الإحساس الظاهر والإحساس الباطن ناتج عن اختلاف جوهرى بين طبيعة انفعاليهما ، بحيث لا يصح أن نطبق على الحواس الباطنة التعريف السابق الذى وضعناه للحواس الظاهرة ، وبحيث يتعين علينا أن نبحث من جديد عن تعريف آخر للإحساس الباطن ؟

والحقيقة أن هذه الاختلافات بين الإحساسين الظاهر والباطن التى أشرنا إليها سابقاً هى اختلافات ظاهرية فقط ، وأن نظرية ابن سينا فى الإحساس هى فى حقيقة الأمر نظرية واحدة تنطبق على كل من الإحساسين الظاهر والباطن فى شئ من الاختلاف ، الذى هو فى الواقع اختلاف فى الوسيلة لا اختلاف فى الماهية . ولذلك فقد أخطأ النقاد كما يرى سيويك ، الذين رأوا فى الاختلافات الظاهرية بين الإحساس الظاهر والإحساس الباطن عند أرسطو ، سبباً للقول بأنه لم يستطع وضع نظرية واحدة للإحساسين الظاهر والباطن ، وإنما وضع نظريتين مختلفتين . ويرى سيويك فى نظرية أرسطو فى الإحساس ، بالرغم مما فيها من الاختلافات الظاهرية ، تناسباً تاماً ، وتجانساً كاملاً بين الحواس الباطنة والحواس الظاهرة . وأن نظرية الحواس الباطنة ليست فى حقيقة الأمر إلا امتداداً منطقياً لنظرية الحواس الظاهرة^(٢) .

(١) انظر ص ٤٦

(٢) Siwek : op. c., p. 111-112.

ومثل هذا القول يصح أيضاً فيما يتعلق بنظرية ابن سينا في الحواس .
وعلى ذلك فإنه يمكننا تعريف الإحساس الباطن عند ابن سينا تعريفاً عاماً بأنه إدراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها . ويصاحب هذا الإدراك انفعال فسيولوجي يحدث في أعضاء الحواس الباطنة . غير أن المؤثر في الحواس الباطنة يوجد في الداخل ، بينما المؤثر في الحواس الظاهرة يوجد في الخارج .

٢ - كيف تتكون الصور في الحواس الباطنة ؟

كيف تنفعل الحواس الباطنة ؟ وكيف تمثل الصور المحسوسة في القوى الحاسة الباطنة ؟

ذكرنا من قبل أن الحواس الظاهرة تنفعل عن مؤثرات خارجية ، أى أن انفعالها آت من الخارج . أما الحواس الباطنة فلا تنفعل مباشرة عن مؤثرات خارجية ، لأن موضوعها المباشر لا يوجد في الخارج كما يوجد موضوع الحواس الظاهرة . فالحواس الظاهرة لا تدرك صور المحسوسات إلا عند حضور المحسوسات ذاتها ، بينما تدرك الحواس الباطنة صور المحسوسات ولو كانت المحسوسات ذاتها غائبة ، لأن صور المحسوسات تكون حينئذ مخزونة عندها ، فلا تحتاج في إدراكها إلى حضور المحسوسات . فموضوع الحواس الظاهرة هو صورة المحسوس غير مجردة عن المادة تجريداً تاماً ، بل يشترط في إدراكها حضور مادة المحسوس عند الحواس . أما موضوع الحواس الباطنة فهو صورة المحسوس مجردة عن المادة تجريداً تاماً ، فلا يشترط حضور المادة في إدراكها . ولكنها غير مجردة تجريداً تاماً عن لواحق المادة ، لأن الصورة في الحواس الباطنة تكون على حسب الصورة المحسوسة ، وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما .

فإذا كنا نرى أن من شروط الإحساس الظاهر انفعال الحواس الظاهرة عن مؤثر خارجي ، فإننا لا نرى هذا الشرط متوفراً في فعل الحواس الباطنة . فقد نتخيل

ونتذكر بدون أن نتفعل عن مؤثر خارجي . فكيف يمكن إذن تفسير وظيفة الحواس الباطنة ؟

١ - نظرية أرسطو

لأرسطو نظرية هامة في تفسير عمل الحس الباطن يجب أن نذكرها هنا حتى نستطيع أن نتبين وجه الاختلاف بينه وبين ابن سينا في هذا الموضوع ، وهو اختلاف هام لا ينبغي إغفاله .

يذهب أرسطو إلى أن تأثير المحسوسات الخارجية في أعضاء الحواس الظاهرة يظل باقياً فيها حتى بعد انتهاء الإحساس وغياب المحسوس . ويضرب أرسطو لذلك مثلاً وهو ما يحدث في القذائف المتحركة في المكان ، إذ أنها تستمر في الحركة حتى بعد انعدام الصلة بينها وبين الرامي . لأن الرامي حين يرمي القذيفة يحرك جزءاً من الهواء أو الماء . وهذا الجزء المتحرك يحرك بدوره جزءاً آخر وهكذا ، فتستمر القذيفة في الحركة . ومثل هذا يحدث أيضاً في استحالة الكيف . فإن الجزء الذي يسخن بفعل شيء حار يسخن بدوره الجزء الذي يليه ، وهكذا حتى تنتشر الحرارة في جميع أجزاء الجسم . وهذا هو نفس ما يحدث أيضاً في عضو الحس ، إذ أن الإحساس نوع من استحالة الكيف . وهذا يفسر استمرار الانفعال في أعضاء الحس سواء في أجزائها العميقة أو السطحية ، لا أثناء اشتغالها بالإحساس فقط ، بل أيضاً بعد توقفها عن الإحساس^(١) .

ويتضح لنا ذلك من بعض الحالات المشاهدة التي يستمر فيها أثر الإحساس حتى بعد زوال المحسوس . فحينما ننظر إلى الشمس مثلاً ثم ننتقل إلى الظلام ، فإننا لا نرى شيئاً لأن الحركة التي يسببها الضوء في أعيننا لا تزال باقية فيها . وكذلك حينما ننظر إلى لون ما مدة طويلة ، ثم ننظر إلى شيء آخر فإنه يبدو لنا في نفس

اللون . وكذلك حين نغمض أعيننا بعد النظر إلى الشمس ، فإننا نظل نراها في لونها الحقيقي أول الأمر ، ثم تصبح قرمزية ، ثم أرجوانية ، ثم سوداء ، وأخيراً تمحى صورة الشمس . وكذلك يحدث ألا يسمع الإنسان بعد الأصوات الشديدة ، وأن تضعف قوة الشم بعد الروائح القوية^(١) .

يتضح لنا مما تقدم أن « الانفعالات التي يحدثها المحسوس الخارجى تبقى حتى بعد زوال المحسوس ، وتصبح هى نفسها موضوعاً للإدراك الحسى^(٢) » . فشرط ظهور صور المحسوسات فى الحس الباطن ، أى شرط حدوث الإحساس الباطن هو بقاء الانفعالات الحسية فى أعضاء الحس الظاهرة . فإذا وصلت هذه الانفعالات الحسية ، أو الحركات الحسية كما يسميها أرسطو ، إلى عضو الحس الباطن ، فإنها تنقل إليه صورة المحسوس ، فيحدث الإحساس الباطن . وقد يعوق هذه الحركات الحسية عن الوصول إلى عضو الحس الباطن بعض العوائق ، مثل انشغال الحواس الظاهرة بإحساسات أخرى ، أو انشغال الفكر ، فتظل هذه الحركات الحسية كامنة فى أعضاء الحس الظاهرة تتحين الفرص للظهور فى الشعور والوصول إلى عضو الحس الباطن^(٣) . فالحركات الحسية الباقية موجودة فى النفس بالقوة ، وهى تصبح بالفعل حينما يزول العائق الذى يمنعها عن ذلك . وحينما تصبح طليقة تتحرك فى الدم الموجود فى أعضاء الحس الظاهرة . فتصل إلى عضو الحس الباطن وهو القلب ، فنقل إليه الحركات الحسية ، وتحدث فيه الإحساس الباطن^(٤) .

يقول أرسطو إن صحة هذا رأى الذى يذهب إليه — وهو بقاء الحركات الحسية فى أعضاء الحس الظاهرة — تتضح لنا من أنه قد تظهر لنا فجأة فى أثناء اليقظة بعض الصور الخيالية التى تظهر لنا فى النوم . فيتبين لنا من ذلك أن هذه الصور الخيالية هى فى الحقيقة حركات كامنة فى أعضاء الحس الظاهرة . ويتضح لنا

ibid, ch. II, 459b 8-23. (١)

ibid, ch. II, 460b 1-3 (٢)

ibid, ch. III, 460b 30-46 1a 12. (٣)

ibid, ch. III, 461b 17-19. (٤)

ذلك أيضاً مما نشاهده من أن الأطفال يرون في الظلام أشباحاً كثيرة تتحرك أمام أعينهم حتى إنهم غالباً ما يخفون رموسهم من الفزع^(١).

هذه هي نظرية أرسطو في كيفية حدوث الانفعال في الحس الباطن . فهو انفعال ناتج عن وصول الانفعالات الحسية الموجودة في أعضاء الحس الظاهرة إلى عضو الحس الباطن^(٢).

فانفعال الحس الظاهر من خارج ، وانفعال الحس الباطن من داخل . أى أن موضوع الحس الباطن هو الانفعالات الحسية الحادثة في أعضاء الحس الظاهرة . وبعبارة أخرى هو إحساسات الحواس الظاهرة .

ب — نظرية ابن سينا :

يرى ابن سينا أيضاً أن انفعال الحواس الظاهرة لا ينتهى عند أعضاء هذه الحواس ، بل يستمر في الأعصاب الحسية حتى يصل إلى الدماغ ، حيث توجد مراكز الحواس الباطنة ، فيحدث فيها الانفعال الحسى الباطن الخاص بها ، وهو يتأدى أولاً إلى الحس المشترك . يقول ابن سينا في تعريفه للحس المشترك أنه « قوة مرتبة في أول التجويف المُقَدَّم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس ، متأديةً إليها منها^(٣) » . ويؤدى الحس المشترك انفعالاته إلى قوة أخرى هي الخيال أو المصورة ، حيث يُحَفَظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الظاهرة ، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات^(٤) . ويصبح الخيال بما فيه من صور المجسوسات المخزونة مصدراً لانفعالات المتخيلة والوهمية .

يتبين لنا من ذلك أن انفعالات الحواس الظاهرة تستمر في الأعصاب الحسية حتى

(١) ibid, ch. III, 462a 8-15.

(٢) cf. Beare, op. c., p. 302-304.

(٣) النجاة ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٠ — ٢٩١ .

(٤) النجاة ص ٢٢٦ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣

تصل إلى الحواس الباطنة ، وتنتقل فيها من حاسة إلى حاسة — على حسب الظروف وعلى مقتضى حالة الإنسان النفسية والعقلية — مُحْدِثَةً في كل منها انفعالاً خاصاً هو الإحساس الخاص بهذه الحاسة . يتضح لنا ذلك من وصف ابن سينا للطريق الذي يسلكه المُدْرَك البصرى في الدماغ ماراً بأعضاء الحواس الباطنة المختلفة . يقول ابن سينا : « إن شبح المُبْصَر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية . وإن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها . . ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبين المجوفين إلى ملتقاهما على هيئة الصليب . . فيتخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة . ثم إن ما وراء ذلك روحاً مؤدية للمُبْصَر . . تنفذ إلى الروح المصبوبة في الفضاء المقدم من الدماغ ، فتنتبع الصورة المبصرة مرة أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك ، فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كالإبصار . .

ثم إن القوة التي هي الحاس المشترك تؤدي الصورة إلى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها ، فتنتبع فيها تلك الصورة وتخزنها هناك عند القوة المصبوبة وهي الخيالية كما سنعلمها ، فتقبل تلك الصورة وتحفظها . فإن قوة الحس المشترك قابلة للصورة لا حافظة ، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك . والسبب في ذلك أن الروح التي في الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ، ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المُبْصَر محفوظة أو قريبة العهد . فإذا غاب المُبْصَر انحلت الصورة عنها ولم تثبت زماناً يُعْتَدَّ به . وأما الروح التي في الخيال فإن الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير . . ثم إن تلك الصورة التي في الخيال تنفذ إلى التجويف المؤخر إذا شاءت القوة الوهمية . . فاتصلت بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة لقوة التخيلة التي تُسَمَّى في الناس متفكرة ، فانطبعَت الصورة التي في الخيال في روح القوة الوهمية . والقوة التخيلة خادمة للوهمية ، مؤدية ما في

الخيال إليها ، إلا أن ذلك لا يثبت بالفعل في القوة المتوهمة ، بل ما دام الطريق مفتوحاً والروحان متلاقين والقوتان متقابلتين . فإذا أعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة ^(١) .

يظهر مما تقدم أن انفعالات الحواس الظاهرة تنتقل إلى الحس المشترك، ثم تحفظ في الخيال أو المصورة . ومن هذا المركز تنبعث الصور الحسية التي هي موضوع انفعالات الحواس الباطنة ^(٢) . ومن ذلك يتبين لنا الفرق بين رأى أرسطو ورأى ابن سينا في كيفية عمل الحواس الباطنة . فبينما يرى أرسطو أن الانفعالات الحسية تحفظ في أعضاء الحس الظاهرة، يرى ابن سينا أن صور المحسوسات تحفظ في المصورة ومكانها في الدماغ . وتبعاً لرأى أرسطو يستمد التخيل مادة وظيفته من أعضاء الحس الظاهرة . وتبعاً لرأى ابن سينا يستمد التخيل مادة وظيفته من المصورة والحافظة ^(٣) .

فليس هناك إذاً في رأى ابن سينا اتصال مباشر بين انفعالات الحواس الباطنة — فيما عدا الحس المشترك — وبين انفعالات أعضاء الحس الظاهرة . فقد تكون هذه ساكنة بينما الحواس الباطنة في نشاط . وليس موضوع الحواس الباطنة — فيما عدا الحس المشترك — مستمدّاً مباشرة من الحواس الظاهرة ، بل هو مستمد من المصورة والحافظة ، على خلاف رأى أرسطو الذي يقول إن عمل الحواس الباطنة ناتج عن وصول الحركات الحسية الكامنة في أعضاء الحواس الظاهرة إلى عضو الحس الباطن . فلا يوجد إذاً عند أرسطو عضو داخلي تحفظ فيه انفعالات الحواس الظاهرة يشبه عضو المصورة عند ابن سينا . ومع ذلك فإنه يظهر أن ابن سينا يعترف

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٢٨ — ٣٢٩ مع بعض التصحيحات .

(٢) إلا الحافظة الذاكرة فهي خزينة المعاني غير المحسوسة المدركة من المحسوسات .

(٣) الخيال غير التخيل . الخيال هو القوة التي تحفظ صور المحسوسات ويسمى ابن سينا أيضاً المصورة . والتخيل هو القوة التي تؤلف بين صور المحسوسات أو تفرق بينها . والحافظة هي التي تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم .

بوجود نوع من الاستمرار والبقاء للانفعالات الحسية في أعضاء الحواس الظاهرة .
 فالإحساس الشديد يترك فيها أثراً يصعب معه الإحساس بشيء آخر . وذلك كما يقول
 ابن سينا لانغماس الحواس في الانفعال عن الشاق^(١) ، أى لبقاء هذا الانفعال
 وتغلغله فيها « فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعف الحس وربما أفسدته ،
 كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع . ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على
 إدراك الضعيف ، فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيقه نوراً ضعيفاً ،
 والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيقه صوتاً ضعيفاً . ومن ذاق الحلاوة الشديدة
 لا يحس بعدها بالضعيفة^(٢) » . ويقرب كلام ابن سينا في هذا الصدد عما ذهب إليه
 أرسطو كما ذكرنا من قبل من أن الإنسان لا يسمع بعد الأصوات الشديدة ،
 ولا يشم بعد الروائح القوية ، ولا يرى بعد الضوء الساطع^(٣) . غير أن ابن سينا
 لا يستنتج من ذلك كما استنتج أرسطو أن الانفعالات الحسية تستمر باقية في أعضاء
 الحس ، بل إن كل ما يذهب إليه ابن سينا في هذا الصدد هو أن الانفعال الحسى
 الشديد يترك أثراً في أعضاء الحس يبقى فيها إلى حين فقط ثم يزول . ويفسر
 ابن سينا هذه الظاهرة بأن الحواس تفعل بآلات ، والآلات يكلتها دوام الحركة ،
 وتوهنها شدة الانفعال . فبقاء أثر الانفعالات الحسية الشديدة في أعضاء الحس ، هو
 فى رأى ابن سينا راجع إلى كلال أعضاء الحس . يقول ابن سينا « إن القوى
 الدراكة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل ، لأجل أن الآلات تكلها
 إدامة الحركة ، وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها . والأمور القوية الشاقة
 الإدراك توهنها ، وربما أفسدتها ، ولا تدرك عقبها الأضعف منها لانغماسها فى الانفعال
 عن الشاق^(٤) » .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥١ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥١ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٥ .

(٣) Aristote; De Somniis, 462a 9-15.

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥١ .

الفصل الثاني عشر

تشریح الدماغ وتوضیح مراكز الحواس الباطنة

١ — جوهر الدماغ^(١)

يتكوّن الدماغ من جوهر حجابي substance membraneuse ، وجوهر نقي substance cérébrale ، وتجاويف ventricles . أما الأعصاب التي في الدماغ فهي كالفرع المنبثقة عنه ، ولكنها لا تدخل في تكوين جوهره . وجميع الدماغ مُنَصَّف في طوله تنصيفاً نافذاً في حجابيه ونخه وبطونه . ولكن هذا التنصيف أظهر في البطن المقدم .

وجوهر الدماغ بارد رطب . أما برده فلئلا تشعله كثرة ما يتأذى إليه من حركات الأعصاب ، وانفعالات الحواس ، وحركات الروح ، في الاستحالات التخيلية والفكرية والذكرية ؛ وليعتدل به الروح الحار النافذ إليه من القلب بوساطة الشريانين السباتيين . أما رطوبته فلئلا تجففه الحركات ، وليحسن تشكُّله بالمتخيلات . وفكرة كون الدماغ بارداً رطباً فكرة قديمة كانت شائعة بين علماء العصر القديم ، قال بها أبقراط^(٢) ، وقال بها أرسطو أيضاً ، وكان يرى أن وظيفة المخ الرئيسية هي تلطيف حرارة القلب ، ولذلك خلق بطبيعته بارداً رطباً^(٣) . وقال بها أيضاً جالينوس^(٤) . أما لينه فقد قال جالينوس إن السبب فيه ليحسن تشكُّله واستحالاته

(١) ابن سينا ، القانون في الطب ، ج ٣ ، ص ٢٨١ — ٢٨٣

(٢) قال أبقراط « الدماغ من طبيعة باردة وصلبة » وقال أيضاً « المخ رطب ومحاط بغشاء رطب وكثيف » . انظر :

Hippocrate : De l'usage des liquides, 2; Des chairs, 16; cf Soury : op. c., p. 104.

(٣) Aristote : De partibus animalium, II, VII; Soury; op. c., p. 117-118.

(٤) Galien : De l'utilité des parties du corps humain, VII, traduit par Daremberg :

Œuvres complète de Galien, Paris, 1854, T. 1.

بالمخيلات ، فإن اللين أسهل قبولاً للاستحالات ، ويزيد ابن سينا على ذلك أنه
لين ليكون دسماً ، ولتحسن تغذيته للأعصاب ، فإن الأعصاب قد تغذى أيضاً من
الدماغ والنخاع . وهذه فكرة خاطئة في نظر العلم الحديث لأن الأعصاب الدماغية
لا تغذى من جوهر الدماغ ، وإنما تغذى من الدم الموجود في الأوعية الدموية
النافذة في الأم الحنونة . وهو لين أيضاً ليكون الروح الموجود فيه الذي يحتاج إلى
سرعة الحركة حاصلًا على الرطوبة الكافية لمنعه من الجفاف . وأيضاً ليخف
بتخلخله ، فإن الصلب من الأعضاء أثقل من اللين الرطب المتخلخل .

وجوهر الدماغ متفاوت في اللين والصلابة . فإن الجزء المُقدَّم منه ألين ، والجزء
المؤخر أصلب . وذلك راجع إلى أن عصب الحس ألين من عصب الحركة ، وأن
أكثر عصب الحس ينبت من الجزء المُقدَّم ، وأكثر عصب الحركة ينبت من
الجزء المؤخر . وقد قال ذلك أيضاً جالينوس^(١) . وقال أيضاً بونيس Beaunis
وبوشارد Bouchard في العصر الحديث إن أعصاب الحس ألين من الأعصاب
الأخرى^(٢) .

٢ - وصف تركيب الدماغ^(٣)

يحيط بالدماغ مما يلي القحف غشاءان أحدهما سميك يسمى الغشاء الصَّاب وهو
ما يسمى الآن الأم الجافية dure-mère . والآخر رقيق يسمى الغشاء الرقيق المشيمي
ويسمى الآن الأم الحنونة pie-mère وهما يفصلان بين جوهر الدماغ وبين القحف^(٤)
ويمنعان وصول الآفات التي تصيب القحف إلى جوهر الدماغ . وفيهما أيضاً تنفيذ
الأوعية الدموية .

والدماغ في طوله ثلاثة بطون . كل بطن مُنصف في طوله كما ذكرنا سابقاً . وهذا
التنصيف أكثر ظهوراً في البطن الأمامي إذ ينقسم إلى نصفين واضحين يمنة ويسرة

(١) Galien : VIII, V, VI, p. 538-543; Soury : op. c., p. 269-276.

(٢) Beaunis et Bouchard : Anatomie descriptive, 4ème, éd. Paris 1883, p. 512.

(٣) ابن سينا ، القانون ج ٣ ، ص ٢٨١ — ٢٨٣ . (٤) القحف العظم فوق الدماغ .

ويصبح كأنه بطنان . يليهما البطن الأوسط أو البطن الثالث وهو كنفذ من البطنين الأماميين إلى البطن المؤخر أو الرابع ، وكدهايز ممتد بينهما ، وفيه يجتمع بطن الدماغ الأماميان ، ويسمى موضع اجتماعهما مجمع البطنين . ويؤدي البطن الأوسط في اعتداده إلى البطن المؤخر وهو أصغر من البطن الأمامي ، بل من كل واحد من البطنين الأماميين . وهو يتصاغر تدريجياً ويزداد صلابة كلما قرب من النخاع . وبين البطن الأمامي والبطن المؤخر من أسفل يجتمع العرقان السباتيان الصاعدان من القلب ، ثم يتوزعان في أجزاء الدماغ . ويسمى مكان اجتماعهما الشبكة وهو ما يسمى الآن الشبكة المشيمية . وتوجد بين شُعَب الشبكة الغدة الصنوبرية ، ويوجد أسفل الشبكة العظم الذي يكون قاعدة الدماغ . هذا هو باختصار تركيب الدماغ عند ابن سينا .

٣ - تجايف الدماغ

يعلق ابن سينا أهمية كبيرة على تجايف الدماغ لأنها ممرات للروح النفساني الذي يتوقف عليه قيام مراكز الإحساس بوظائفها البسيكولوجية ، ولأنه فيها — بناء على ذلك — توجد مراكز الحواس الباطنة .

وقد اكتشف العلماء قديماً هذه التجايف . فقال أرسطو بوجود تجويف صغير وسط الدماغ^(١) . وهو في الغالب التجويفان الأماميان أو التجويف الأوسط^(٢) الذي قال به ابن سينا . وقد توسع فيما بعد هيروفيل Hèrophile وإيرازيثرات Irasistrate من مدرسة الإسكندرية في دراسة المخ ووصف تجايفه ، ساعدهما على ذلك تقدم وسائل التشريح في عهدهما ، فقالا بوجود أربعة تجايف في المخ^(٣)

(١) قال أرسطو « للمخ عند أغلب الحيوانات تجويف صغير في وسطه » . انظر :

Aristote : De partibus animalium, III, vii; Soury : op. c., p. 119.

Soury : op. c., Note 2, p. 119.

(٢)

Galien : De l'ut. des part., VII, XI, p. 558-559 (Daremberg); Soury; op. c., p. 255. (٣)

قريباً مما قاله فيما بعد ابن سينا . وقد حفظ لنا جالينوس وصف إيرازيزترات التالي لتجاويف المنخ : « إن المنخ مزدوج سواء في الإنسان أو في باقي الحيوانات . ويوجد في كلا الجانبين تجويف مستطيل الشكل ويجتمع هذان التجويفان في تجويف واحد بواسطة فتحة يلتقيان عندها . ومن هذا الموضع تمتد هذه التجاويف بالطول إلى ما يسمى بالمنخ حيث يوجد تجويف آخر صغير »^(١).

ويعتبر الطبيب جالينوس أكثر العلماء المتقدمين توسعاً في دراسة الطب والتشريح . وقد عني في كتابة « فائدة أعضاء جسم الإنسان » بدراسة فوائد الأعضاء وأتى في ذلك بوصف تشريحي دقيق لها . ولا شك في أن ابن سينا قد اطلع على هذا الكتاب وغيره من مؤلفات جالينوس واعتمد عليها كثيراً في آرائه الطبية والتشريحية التي يذكرها في القانون . وقد قال جالينوس أيضاً بوجود أربعة تجاويف في الدماغ : تجويفان أماميان يفضيان إلى تجويف مشترك في وسط الدماغ بواسطة فتحتين ، ويمتد التجويف الأوسط على شكل قناة حتى تصل إلى التجويف الرابع في مؤخر الدماغ^(٢).

وقد دلت الأبحاث العلمية الحديثة على صحة ما ذهب إليه هؤلاء العلماء المتقدمون من وجود أربعة تجاويف في المنخ نجد وصفها في كتب التشريح الحديثة . وهو وصف يقرب في جملة من وصف ابن سينا لها مع بعض الاختلافات في التفاصيل^(٣). وعلى ذلك فإننا نستطيع على ضوء الأبحاث التشريحية الحديثة وضع رسم تخطيطي يبين تجاويف الدماغ عند ابن سينا على وجه التقريب (انظر ش ٧) .

(١) Claudii Galeni de placitis Hippocratis et platonis libri novem. Iwanus Mueller

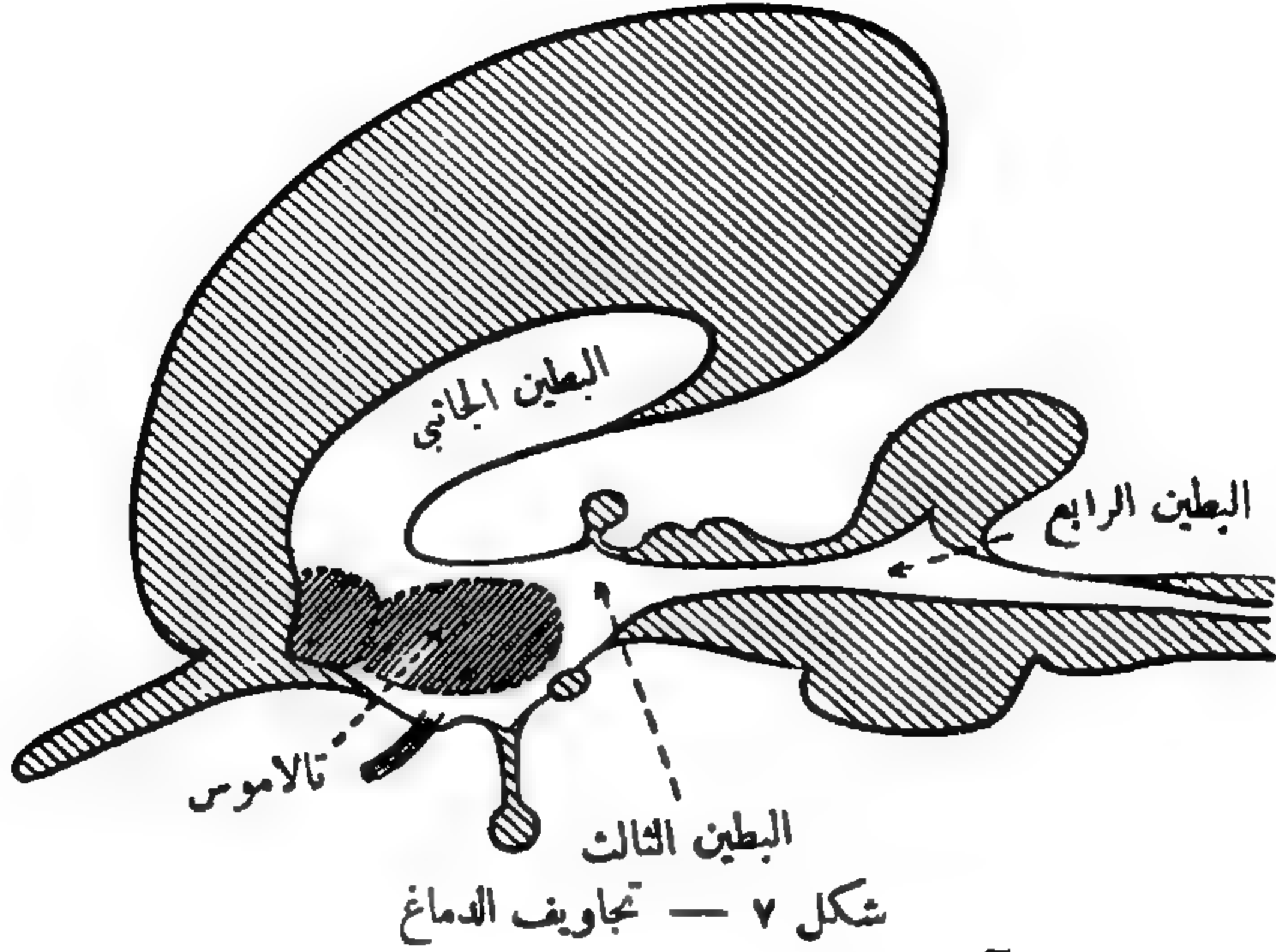
Lips. 1874, 1, p. 599-600, cf. Soury, p. 255-56.

(٢) Galien : De l'util des part du corps humain, traduit par Daremberg : Œuvres

de Galien T. 1., p. VIII, XI, p. 558-561; Soury op. c. p. 272-273.

(٣) انظر أيضاً رسالة في الفرق بين النفس والروح لقسطا بن لوقا البعلبكي .

J.D. Lickley : op. c., p. 20-26.



٤ - مراكز الحواس الباطنة

يقول في القلب من بخارية الأخلاط ولطافتها جوهر لطيف يسمى الروح .
إذا حدث هذا الروح على مزاجه الذي ينبغي أن يكون له استعداد لقبول القوة الحيوانية
التي هي مبدأ الحياة . وهذه القوة تعد الروح لقبول القوى الأخرى النفسانية .
ولا يصلح مزاج الروح الذي يقبل القوة الحيوانية لقبول القوى النفسانية ما لم يحدث
فيه تغيير يستعد به لقبولها . فلا بد إذاً من تهيئة أجهزة خاصة يتغير فيها مزاج الروح
الحيواني إلى المزاج المناسب لقبول القوى النفسانية . وهذه الأجهزة التي تكون
الروح النفساني هي تجاويف الدماغ^(١) .

يتأدى الروح الحيواني إلى التجويفين الأماميين بواسطة الشريانين السباتيين
الصاعدين من القلب . وفي هذين التجويفين يتغير مزاج الروح الحيواني ، ويكون
ذلك له بمثابة الطبخ أو الهضم ، فيلطف ويرق ويتهيأ بذلك لقبول القوتين الحساسة
والمصورة . ثم ينفذ الروح النفساني المتكون في التجويفين الأماميين إلى التجويف

(١) القانون في الطب ، ج ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ ، الشفاء ، ج ١ ص ٣٦٥ — ٣٦٧ .

الأوسط ، فيزداد فيه انطباخاً ، وتهيأ بذلك لقبول القوتين التخيلية المتفكرة والمتوهمة . ثم ينفذ إلى التجويف الرابع فيزداد فيه انطباخاً ، وتهيأ بذلك لقبول القوة الحافظة الذاكرة^(١) .

ويتبين لنا مما تقدم أن وظيفة التجايف هي إعداد الروح النفساني الذي هو آلة القوى النفسانية . ويتبين لنا أيضاً أن مركز الحس المشترك في أول التجويفين الأماميين ، والمصورة في آخر التجويفين الأماميين ، ومركز التخيل في أول التجويف الأوسط ، والوهم في آخر التجويف الأوسط ، ومركز الذاكرة الحافظة في التجويف الأخير^(٢) (انظر شكل ٧) . يقول ابن سينا « ويستدل على أن هذه البطون مواضع هذه الأفعال من جهة ما يعرض لها من الآفات ، فيبطل مع آفة كل جزء فعله أو تدخله آفة »^(٣) .

ومحاولة تعيين مراكز فسيولوجية للوظائف البسيكولوجية محاولة قديمة نجدها عند أغلب العلماء المتقدمين ، على اختلاف فيما بينهم حول مكان هذه المراكز . فيذهب بعضهم إلى أن مركز الوظائف البسيكولوجية هو المخ . ويذهب بعضهم إلى أن مركزها هو القلب أو الدم . فالكميون وأنكساغوراس وفيثاغورس Pythagore وديوجين الأبولوني وديموقريطس وأفلاطون وأبقراط وستراتون وهيروفيل وإيرازيترات وجالينوس وبوزيدونيوس وتيموسيوس يضعون مركز النفس إما في المخ أو في أغشية المخ أو في تجايفه . أما بارمنيدس وأنبادقليس وأرسطو وكريسيب Chrysippe والرواقيون وأبيقورس والفارابي من الفلاسفة المسلمين فيضعون مركز النفس في القلب أو في الدم ، وعلى العموم في الأعضاء الموجودة في الصدر بين الرأس والحجاب الحاجز^(٤) .

(١) القانون ، ج ٣ ، ص ٢٨٢ ؛ الشفاء ج ١ ، ص ٣٦٥ — ٣٦٧ ؛ انظر أيضاً رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٤ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٠ — ٢٩١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٣) القانون ، ج ٣ ، ص ٢٨٢ .

(٤) Jules Soury : op. c., V. 1, p. 283. وكان أفلاطون يجعل المخ مركز النفس الناطقة ويجعل الكبد مركز النفس الحاسة .

ويجب أن نلاحظ أن جالينوس لم يعين في المخ مراكز معينة للوظائف البسيكولوجية المختلفة ، ولم يحاول أثناء وصفه لتجاويف المخ أن يربط بينها وبين هذه الوظائف . فكان يعتبر التجاويف مجرد أماكن لتوليد الروح النفساني وممرات له . وكان مركز الوظائف البسيكولوجية عنده في جسم المخ على العموم لا في تجاويفه^(١) .

أما تعيين مراكز معينة في المخ للوظائف البسيكولوجية وخاصة في تجاويف المخ فهو من وضع العلماء الذين أتوا بعد جالينوس . وربما يكون بوزيدونيوس Poseidonius من أطباء القرن الرابع الميلادي هو أول من حاول تعيين مراكز معينة في المخ للوظائف البسيكولوجية ، إذ كان يرى أنه إذا أصيب الجزء الأمامي من المخ بضرر أصيب التخيل أيضاً . وإذا أصيب الجزء الأوسط من المخ أصيب العقل . وإذا أصيب الجزء المؤخر أصيبت الذاكرة^(٢) .

أما تيموسيسوس Themisius الذي عاش في سوريا في أواخر القرن الرابع الميلادي فإنه جعل تجاويف المخ لا المخ نفسه مراكز الوظائف البسيكولوجية . فقال إن مركز الإحساسات موجود في التجويفين الأماميين ، ومركز العقل في التجويف الأوسط ، ومركز الذاكرة في التجويف الأخير^(٣) . وفي نفس الوقت كان سان أوجستان St. Augustin في الغرب يحاول أيضاً وضع مراكز الوظائف البسيكولوجية في تجاويف المخ^(٤) وكذلك فعل تيوفيل Theophile في القرن السابع^(٥) .

ويظهر أن ابن سينا قد وقف على نظريات بوزيدونيوس وتيموسيسوس في تعيين مراكز معينة في المخ للوظائف البسيكولوجية المختلفة ، لأنه ينحو نحوها في هذا الصدد ، وإن اختلف عنهما في التفاصيل . فهو يضع مراكز الوظائف البسيكولوجية

Soury : op. c., p. 273, 338, 359.

(١)

Ibid, p. 316.

(٢)

Ibid, p. 316-317.

(٣)

Ibid, p. 317.

(٤)

Ibid. p. 326.

(٥)

مثل تيموسيوس في تجاوزيف المخ مخالفاً بذلك جالينوس وبوزيدونيوس اللذين بضمانها في جسم المخ . ثم هو يختلف عن تيموسيوس في عدد هذه الوظائف وفي أما كنها كما هو واضح مما ذكرناه عن مراكز الحواس الباطنة .

وقد أصبحت آراء ابن سينا في مراكز الوظائف البسيكولوجية في الدماغ مصدراً هاماً عوّل عليه الفلاسفة والأطباء المسيحيون في القرون الوسطى . فترى ألبرت الكبير^(١) يحكي آراء المتقدمين في مراكز الوظائف البسيكولوجية فيقول إن المشائين يضعون الحس المشترك في الجزء الأمامي من المخ حيث تجتمع في مركز واحد الأعصاب الحسية الآتية من الحواس الخمس . ويضعون في المكان الذي يليه خزانة الصور حيث تحفظ صور المحسوسات . ويضعون الوهم في الجزء الأمامي من التجويف الأوسط . ويضعون الذاكرة في الجزء المؤخر من المخ . ويضعون التخيل في وسط التجويف الأوسط بين خزانة الصور وبين الذاكرة^(٢) . ومن الواضح أن هذه الآراء التي يحكيها ألبرت الكبير وينسبها إلى المشائين لا تمت إلى أرسطو بصلة . لأن أرسطو كما علمنا من قبل يضع جميع الوظائف البسيكولوجية الحسية كالحس المشترك والتخيل والتذكر في القلب . وليست هي أيضاً آراء تلامذته اليونانيين . وإنما هي في الحقيقة آراء ابن سينا .

ويقول سان توماس الأكويني إن الأطباء يجعلون للعقل المدرك للجزئيات *ratio particularis* — أي العقل الذي يدرك المحسوسات ويقارن بينها — عضواً معيناً هو الجزء الأوسط من الرأس^(٣) . ولعله يقصد بذلك القوة المتخيلة أو الوهمية عند ابن سينا . ويقول في كتاب قوى النفس *Potentia Animae* إن عضو الحس

(١) توفي سنة ١٢٨٠ م

(٢) Albert Le Grand : De Anima, I. 1, Tract. II, CXV; tract IV, CVII; cf. Soury, (٣)

p. 354-355.

St. Thomas d'Aquin : Summa theoli, T. P. Quaest., LXXVIII, art. IV, cf. (٣)

Soury, p. 355.

المشترك — الذى تشعب منه جميع الحواس والذى فيه تجتمع جميع الانفعالات الآتية منها — هو للتجويرف الأمامى من المخ^(١).

ويقول جويوم الساليسى^(٢) Guillaume De Salicet من أطباء القرن الثالث عشر المشهورين ومن الذين تأثروا أيضاً بابن سينا ، إن مركز الحس المشترك والخيال يوجدان فى الجزء المقدم من التجويرف الأمامى ، ومركز التخيل فى الجزء المؤخر من نفس التجويرف ، ومركز المفكرة cogitatio فى التجويرف الأوسط ، والوهم estimatio فى وسط التجويرف الأوسط ، والذاكرة فى التجويرف الأخير^(٣).
ويجب أن نلاحظ أن جميع المشرحين القدماء على العموم كانوا يجهلون وظيفة مادة المخ وكانوا ينظرون فقط إلى تجاوزيف المخ باعتبارها مركز النشاط والعقل وقد استمرت هذه الفكرة سائدة حتى القرن الثامن عشر^(٤).

Soury : op. c., p. 355.

(١)

(٢) ولد فى سنة ١٢١٠ م وتوفى سنة ١٢٧٧ م

Soury : op. c., p. 356.

(٣)

J.R. Whitwell : Historical Notes on Psychiatry, London, 1936, p. 67.

(٤)

الفصل الثالث عشر

الحس المشترك

١ - تعريف

الحس المشترك هو الحس الباطن الذي تجتمع عنده جميع الانفعالات الآتية من الحواس الظاهرة . وهو لذلك بمثابة المركز لها ، تتلاقى عنده إحساساتها ، ويحدث فيه الإحساس في الحقيقة . يقول ابن سينا « . . فهذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك ، وهي مركز الحواس ، ومنها تتشعب الشعب ، وإليها تؤدي الحواس ، وهي بالحقيقة التي تحس »^(١) . وهو أيضاً مركز نشاط الحواس الباطنة الأخرى . فهو الذي يقبل أولاً صور المحسوسات ، ومنه تنتقل إلى الصورة حيث تخزن . والوهم يدرك المعاني الجزئية من الصور المحسوسة التي يدركها الحس المشترك . والحافظة تخزن هذه المعاني . ونشاط التخيل منحصر في الأغلب على التصرف في الصور المحسوسة وفي المعاني . وليس التخيل والتذكر في الحقيقة إلا ظهور صور المحسوسات الماضية في الحس المشترك . وعلى ذلك يمكن القول بأن الحس المشترك مركز جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فهو في الحقيقة مركز الإدراك الحسي .

٢ - إثبات وجود الحس المشترك

لعل الحس المشترك يحتاج إلى إقامة الدليل على وجوده . لأنه أولاً باطنى غير مشاهد . وثانياً لأن وظيفته تشابه وظيفة الحواس الظاهرة وهي إدراك صور المحسوسات ، بحيث قد يُشك في وجود قوة خاصة غير الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات الخارجية ، وبحيث قد يُظن أن وظائف الحس المشترك ليست إلا مجموع وظائف الحواس الظاهرة وليست لها حاسة خاصة . وهذه هي الأدلة التي يوردها

(١) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٣ .

ابن سينا لإثبات وجود الحس المشترك :

أ — إن المصاب بالدوار يخيّل إليه أن كل شيء يدور أمام عينيه . وليس الدوار أمراً عارضاً في المرئيات أو في العين ، وإنما هو ينشأ عن حركة الروح في الدماغ . فقد يعرض لذلك الروح أن يدور فتتأثر بذلك قوة الإبصار الموجودة هناك فترى الأشياء كأنها تدور .^(١) وهذا دليل على وجود حس باطن مبصر غير الحس الظاهر .

ب — إننا نرى القطرة الساقطة خطأ . مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً . وذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيّل أو تذكر . ونحن نعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل . والمقابل في كلتا حالتين نقطة لا خط . والنقطة ترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . فكيف يمكن إذاً تفسير رؤية النقطة المتحركة خطأ ؟

يفسر ابن سينا ذلك بوجود قوة فينا غير البصر ترسم فيها النقطة ، وتبقى صورتها فيها جيناً ، بحيث تتصل فيها ارتسامات النقطة المتتالية على البصر بعضها ببعض ، فتشاهد كأنها خط . يقول ابن سينا « . . وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل . والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط . فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل به هيئة الإبصار الحاضر . فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر^(٢) . هذه القوة هي الحس المشترك » .

ج — قد يعرض لمن تعطل عنده فعل الحواس الظاهرة لسبب ما أن يرى أشباحاً كاذبة ، أو يسمع أصواتاً ، دون أن يكون لهذه الأشباح أو الأصوات وجود حقيقي في الخارج . وليس السبب في ذلك إلاّ مُثُول هذه الأشباح أو الأصوات في قوة باطنة هي الحس المشترك^(٣) .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ .

(٢) الإشارات ، ج ١ ص ١٤٢ . انظر أيضاً شرح الطوسي ص ١٤٣ ، وشرح الرازي

ص ١٤٧ . انظر أيضاً الشفاء ؛ ج ١ ، ص ٢٩١ . (٣) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٣ .

و — إن سبب الأحلام التي يراها النائم هو ارتسام الصور في إحدى القوى المدركة بحيث تظهر للنائم على شكل أحلام . وليست هذه القوة هي المصورة . لأنها لو كانت المصورة لكانت كل الصور المخزونة فيها ماثلة في النفس ومرئية في الأحلام ، وليس يكون بعضها أخص من بعض في ذلك . فلا بدّ إذاً من مثول الصور في قوة أخرى . وليست هذه القوة حسّاً ظاهراً ، لأن الحواس الظاهرة متعطلة في النوم . فلا بد أن تكون حسّاً باطنياً . ولا يمكن أن تكون إلا المبدأ للحواس الظاهرة وهو الحس المشترك^(١) .

٣ — الخلاف بين ابن سينا وأرسطو

يتبين لنا مما تقدم أن ابن سينا يثبت وجود حس باطن تتلاقى عنده إحساسات الحواس الظاهرة ، ولذلك يسميه الحس المشترك ، ويجعل له عضواً خاصاً يضعه في الجزء الأمامي من المخ . وهو في هذا يختلف عن أرسطو اختلافاً ظاهراً . لأن الحس المشترك عند أرسطو ليس حسّاً خاصاً له عضو خاص . بل على العكس يبرهن على عدم وجود حاسة سادسة غير الحواس الخمس الظاهرة^(٢) . وهو لا يعنى بالحس المشترك حسّاً خاصاً له عضو خاص كما يذهب ابن سينا ، وإنما يعنى به الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة ، أي مجموعة الحواس الظاهرة متحدة بحيث تصبح كأنها حس واحد^(٣) . فهو ينظر إلى القوة الحاسة أو النفس الحاسة باعتبارها قوة واحدة تقوم بوظائف مختلفة وتستخدم في ذلك الحواس الخمس الظاهرة . فإذا نظرنا إليها من حيث هي طبيعة واحدة فهي الحس المشترك عند أرسطو . وإذا قال أرسطو إن القلب هو عضو الحس المشترك أو مركزه ، فليس معنى ذلك أن المشترك حس

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ . (٢) Aristote : De Anima, III, Ch. I.

(٣) Aristote : De Anima, III, 1, 425a 30-33; Ross : Aristotle, p. 196; Hicks : De

Anima, p. 425-426; Tricot : De l'âme d'Aristote, Paris 1934, p. 150 note 5.

خاص ذو عضو خاص ، وإنما معنى ذلك أن القلب عضو النفس الحاسة أو مركزها . ولكن للنفس الحاسة من حيث هي طبيعة واحدة وظائف خاصة غير الوظائف التي تقوم بها الحواس الظاهرة . وهذه الوظائف هي التي ينسبها أرسطو وأتباعه إلى الحس المشترك .

ومع أن ابن سينا يصف الحواس الخمس بأنها شُعب للحس المشترك أو آلات له، ويصف الحس المشترك بأنه مبدأ الحواس الظاهرة ، إلا أنه لا يعتبر الحس المشترك مبدأ النفس الحاسة في مجموعها مثل أرسطو ، ولكنه يعتبره حساً خاصاً له شخصية مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة ، وعن مجموع النفس الحاسة من جهة أخرى .

٤ - وظائف الحس المشترك

رأينا من قبل أن كل حاسة ظاهرة تدرك محسوسها الخاص بأنواعه المختلفة ولا تدرك محسوسات الحواس الظاهرة الأخرى . وهنا تبدو لنا مسألة تحتاج إلى بحث وتمحيص . فهل يشعر الإنسان بإحساسات مختلفة منفصل بعضها عن بعض تنفذ إلى شعوره عن الحواس الظاهرة ؟ أم إن هذه الإحساسات المختلفة ترتبط فيما بينها نوعاً ما من الارتباط بحيث تتعاون معاً على تكوين الإدراك الحسى ؟ وبعبارة أخرى : هل يحس الإنسان بإحساسات أولية مجردة مثل الإحساس باللون أو الطعم أو الحرارة إلى غير ذلك من الكيفيات الحسية التي تحسها الحواس ؟ أو أن الإنسان يحس بأشياء أى أجسام موجودة في المكان والزمان ، وحاصلة على كيفيات حسية مختلفة ، وتثير في النفس انفعالات مختلفة ؟

هذه هي المسألة التي تعترضنا الآن والتي يجب أن نناقشها لنعرف رأى ابن سينا فيها مستعينين في ذلك بآراء علماء النفس الحديثين .

١ - الفرق بين الإحساس sensation والإدراك الحسى perception .

يعرف وليم جيمس W. James الإحساسات « بأنها العناصر الأولية للشعور .

هى النتائج المباشرة التى تظهر فى الشعور عندما تنفذ التيارات العصبية إلى المخ ، قبل أن تنبه آراء وتستدعى معانى تتعلق بالتجربة الماضية . ومن الواضح أن هذه الإحساسات المباشرة لا تحدث فى الواقع إلا فى الأيام الأولى للحياة . وهى مستحيلة الحدوث للبالغين بفضل ذاكرتهم ومعرفتهم المكتسبة للعلاقات بين الأشياء . أما قبل أن يقع أى انفعال ما على أعضاء الحس فإن المخ يكون غارقاً فى سبات عميق ، ويكون الشعور غير موجود فى الواقع . بل إن الأطفال يقضون فى الغالب الأسابيع الأولى عقب ولادتهم فى نوم عميق ، بحيث يحتاج قطع نومهم إلى انفعالات قوية تقع على حواسهم . وهذه الانفعالات تُحدث فى عقل المولود الجديد إحساساً مجرداً sensation . وتترك التجربة «أثرها» (لمسها) الذى لا يمكن تخيله» فى مادة تلافيف المخ ، بحيث إن التأثير التالى الذى ينقله عضو الحس يُحدث فى المخ انفعالات ، يقوم بدور فيه الأثر المنتبه مما قد بقى من الانفعال السابق ، وينتج عن ذلك نوع آخر من الشعور ، ودرجة أعلى من المعرفة فتمتزج بإحساسنا المجرد بالشئ أفكار عن هذا الشئ ، فنسميه ، ونصنّفه ، ونقارنه ، ونقول جهلاً عنه تتعلق به . وعلى العموم فإن هذا الشعور الراقى بالأشياء يسمى إدراكاً حسيّاً perception . وإن مجرد الشعور المبهم بحضورها يسمى إحساساً sensation^(١) .

يتبين لنا من هذا أن الإحساس يختلف عن الإدراك الحسى . فالإحساس هو مجرد الانفعال عن الكيفية الحسية ، مثل انفعال العين عن اللون ، أو انفعال الذوق عن الطعم . أما الإدراك الحسى فهو إدراك الشئ الذى ينفع الحس عن كيفيته ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية . يقول وليم جيمس : إن الشعور بالأشياء المادية الخاصة بالحاضرة عند الحس هو ما نسميه فى هذه الأيام إدراكاً حسيّاً . والشعور بهذه الأشياء يختلف فى الكمال والنقصان . فقد يكون قاصراً على اسم الشئ فقط وعلى خصائصه الأخرى الجوهرية . وقد يشمل أيضاً ما تستدعيه هذه الأشياء من المعانى

المختلفة والإضافات والعلاقات البعيدة . فالإحساس ، مضافاً إليه ما يتمثل في الذهن من المعاني المتعلقة به ، هو ما يكون الإدراك الحسى^(١) . وعلى ذلك يمكن القول مع هوفدنج Hoffding أن الإدراك الحسى مكون من عنصرين : هما الإحساس واستحضار الصور الحسية *représentation* . فإذا سمينا أحدهما « أ » والآخر « ب » فإن الإدراك الحسى يكون « أ + ب » ، أو (أ) . ويدل القوسان على أن هذين العنصرين غير منفصلين في الواقع ، وإنما يميز بينهما بالتجريد الذهني فقط^(٢) . ويقول رouston D. Roustan « إن الإدراك الحسى يتضمن شيئاً أكثر من الإحساس . فهو يشمل ألفاً من الذكريات التي تنضاف إلى المحسوس الحاضر لتكمله ولتضبط معناه . وبفضل هذه الصور السابقة التي تنضاف إلى الإحساس الحاضر يصبح موضوع إدراكى ليس هو الكيفيات المنفصلة النافذة إلى نفسى على نحو ما ، وإنما هو الأشياء *objets*^(٣) » .

يتبين لنا إذاً مما تقدم أن الإحساسات الأولية المجردة لا يمكن أن تكون وحدها موضوعاً للإدراك إلا عند الطفل الحديث الولادة ، أو الإنسان البالغ في بعض الحالات الخاصة مثل النعاس والتخدير والذهول ، وذلك حينما تكون قوته العقلية مشتتة أو خاملة فلا تستطيع رد الإحساسات إلى أصولها ومجموعاتها ، وتركيبها بعضها ببعض ، ومقارنتها والتميز بينها . أما الإنسان البالغ في الحالات العادية فإنه لا يدرك فقط هذه الإحساسات الأولية المجردة المنفصلة ، وإنما تجتمع عنده هذه الإحساسات بعضها ببعض ، وترتبط بذاكريات التجارب الماضية ، بحيث تكون ما يسميه علماء النفس الآن الإدراك الحسى . يقول جويوم Guillaume « إن انفعال الجهاز الحسى يحدث دائماً في محيط عقلى معين ، ويقع لكائن له تجربة ومعتقدات لا يستطيع إغفالها . فمن المستحيل قطعاً أن يحدث له إحساس يكون مجرد نتيجة لانفعال

Ibid : p. 312.

(١)

Hoffding : op. c., p. 162.

(٢)

Roustan : Psychologie, Paris 1925, p. 219.

(٣)

حسى . وعلى ذلك فإن كلمة الإحساس sensation لا تقابل أية حقيقة واقعية يمكن أن يصل إليها الشعور أو ملاحظة الانفعالات «^(١) .

٢ — هل هذه التفرقة موجودة عند ابن سينا ؟

والآن نريد أن نعرف هل كانت هذه التفرقة التى يقول بها علماء النفس الحديثون بين الإحساس والإدراك الحسى معروفة لابن سينا ؟ قد يبدو لأول وهلة أنه من الصعب علينا الحكم على هذه المسألة . لأن ابن سينا لم يتعرض فى مؤلفاته المختلفة لمناقشة الفرق بين الإحساس والإدراك الحسى كما يفعل علماء النفس الحديثون . فهل كان ابن سينا يعتقد بنفوذ الإحساسات الأولية إلى النفس وظهورها فى الشعور فى صورة مجردة منفصلة ؟ وبعبارة أخرى : هل كان يعتقد ابن سينا أن المعرفة الحسية قاصرة فقط على الإحساسات الأولية ؟ إن ابن سينا فى الواقع لا يعتقد ذلك . وهو فى الحقيقة يفرق بين الإحساس الأول وبين الإدراك الحسى ، بالرغم من أنه لم يصرح بهذا الفرق ولم يناقشه فى أبحاثه . وقد نستطيع أن نجد أيضاً أصول هذه التفرقة عند أفلاطون وأرسطو . وعلى هذا لم يكن هكس Hicks و بير J. Beare دقيقين فى قولهما إن علماء النفس اليونانيين — بدون استثناء — لم يفرقوا بين الإحساس والإدراك الحسى . يقول هكس « إن التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسى ، وهى هامة جداً فى علم النفس الحديث ، لم تكن تحظى باهتمام اليونانيين^(٢) » . ويقول بير « يجب أن نلاحظ أن اليونانيين لم يستطيعوا فى الغالب التمييز بين الإحساس من حيث هو ظاهرة أولية ، وبين الإدراك الحسى من حيث هو أكثر تعقيداً وتركيباً ، ويتضمن الرجوع إلى الموضوعات الخارجية^(٣) » . وفى الواقع كان اليونانيون يستعملون كلمة الإحساس ويعنون بها الإحساس الأولى والإدراك الحسى

Guillaume : Psychologie, Paris, 1931, p. 108-109.

(١)

Hicks : op. c., introduction, XIVII.

(٢)

Beare : op. c., p. 203

(٣)

على السواء دون أن يميزوا بينهما أو يوضحوا ما بينهما من فرق . ولم يكن ابن سينا في هذا بأكثر دقة من الفلاسفة اليونانيين . ولكننا نستطيع ، بدراسة مذهبه في شئ من الدقة ، أن نتبين أنه يوجد في الواقع في مذهبه فرق بين الإحساس والإدراك الحسى . كما أنه بدراسة أفلاطون وأرسطو دراسة دقيقة يمكن الوقوف على أصول هذه التفرقة عندهما في وظيفة القوة المركبة^(١) *faculté synthétique* التى ينسبها أفلاطون إلى العقل ، والتى ينسبها أرسطو إلى الحس المشترك .

ما هو إذاً الفرق بين الإحساس وبين الإدراك الحسى عند ابن سينا ؟ كيف يتكوّن الإدراك الحسى في مذهبه ؟ ما هى عناصره ؟ هذه هى المسائل التى يجب علينا الآن دراستها وتوضيحها . وخير وسيلة لدراسة هذا الموضوع هى تحليل الإدراك الحسى إلى عناصره المختلفة .

٣ — عناصر الإدراك الحسى :

(١) التمييز بين المحسوسات :

يقول وليم جيمس إن الحياة تعرض علينا فى ابتداء الأمر أشياء مادية متصلة فى حالة غموض ببقية العالم المحيط بها فى المكان والزمان ، وهى منقسمة بالقوة إلى عناصر وأجزاء^(٢) . فالطفل الحديث الولادة يرى العالم الثابت أمام عينيه قطعة واحدة متصلة لا يستطيع التمييز بين أجزائها المختلفة المنفصلة . وكذلك فإن الامتداد الملموس يورد إلى حسه خليطاً من الإحساسات اللمسية التى لا يستطيع التمييز بين أنواعها . ثم يأخذ الطفل شيئاً فشيئاً يميز بين الأشياء المختلفة ، تساعد على ذلك حركة هذه الأشياء أو حركته هو حولها . فاللون المتحرك مثلاً يتميز عنده عن اللون الذى يظل ثابتاً . وهكذا تتميز عنده ببقية الأشياء^(٣) .

(١) Beare : op. c., p. 260 seq.

(٢) W. James : op. c., p. 244.

(٣) Roustan : op. c., p. 244-245.

وتمييز البالغ بين المحسوسات المختلفة تمييزاً يختلف في الدرجة عن تمييز الطفل لها ، إذ يقوم البالغ بمقارنة الأشياء ، وتمييز بعضها عن بعض ، مستعيناً في ذلك بتجاربه الماضية ، فيميز مثلاً بين التفاحة والبرتقالة بمجرد النظر إليهما ، لا من حيث اللون فقط ، وإنما كذلك من حيث الطعم والرائحة .

لم يهمل ابن سينا ملاحظة هذه الوظيفة البسيكولوجية التي تقوم بالتمييز بين المحسوسات ، بل هو على العكس قد اهتم بدراسة ونسب إليها دوراً هاماً في تكامل المعرفة الحسية ، وفي اكتساب التجربة ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وهو ينسب هذه الوظيفة إلى الحس المشترك يقول ابن سينا « الحس المشترك هو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها . فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس ، لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين إنه ليس هذا ذاك »^(١) . فالحس المشترك إذاً يجتمع عنده جميع الإحساسات ، وهو يقوم بالمقارنة والتمييز بينهما . وكذلك فإن أفلاطون وأرسطو أيضاً لم تغتفهما ملاحظة هذه الوظيفة^(٢) . فقد أشار أفلاطون في تيبنت Théétète إلى وظيفة التمييز بين المحسوسات من حيث التشابه ressemblance والاختلاف dissemblance ونسبها إلى العقل^(٣) .

وقد توسع أرسطو فيما بعد في دراسة هذه الوظيفة أكثر من أفلاطون ، ووجه إليها اهتماماً خاصاً . وهو يميز بين نوعين مختلفين من التمييز بين المحسوسات ، فقد يكون التمييز بين الأنواع المختلفة والدرجات متفاوتة لموضوع حاسة معينة ، مثل التمييز بين الألوان المختلفة ، أو التمييز بين الطعوم المختلفة ، وهذا التمييز تقوم به الحواس الظاهرة ، كل حاسة في دائرتها الخاصة . إذ يرى أرسطو أن كل حاسة ظاهرة هي في دائرتها الخاصة قوة حاكمة مميزة^(٤) . وقد يكون التمييز بين محسوسات الحواس المختلفة ، أي بين اللون والصوت والطعم إلى غير ذلك من المحسوسات . وهذه الوظيفة

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٣٢

(٢) Spearman : Psychology down the ages, London 1937, V. I, p. 215.

(٣) Platon : Théétète, 185 B.

(٤) Aristote : De Anima, II, 2. 424 4-7; III, ch 2, 426b 10-12

لا تتعلق بالحواس الظاهرة وإنما تخص الحس المشترك^(١).

أما ابن سينا فإنه لم يفرّق بين هذين النوعين من التمييز. ولم ينسب إلى الحواس الظاهرة شيئاً يتعلق بهذه الوظيفة، وجعل التمييز بين المحسوسات خاصاً بالحس المشترك وحده. غير أنه ورد في كلام ابن سينا عن حاسة اللمس ما قد يفهم منه أن اللمس يقوم بوظيفة المقارنة والتمييز. يقول ابن سينا « ويشبه أن تكون هذه القوة (اللمس) لا نوعاً واحداً، بل جنساً لأربع قوى منبثّة معاً في الجلد كله : الواحدة حاكمة في التضادّ الذي بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضادّ الذي بين اليابس والرطب. والثالثة حاكمة في التضادّ الذي بين الصاب واللين. والرابعة حاكمة في التضادّ بين الخشن والأملس »^(٢). وإدراك التضادّ بين شيئين يتضمّن المقارنة والتمييز بينهما. ولكن يظهر أن ابن سينا لم يقصد بعبارته « حاكمة في التضادّ » أن اللمس يقوم بالتمييز والمقارنة، وإنما يظهر أنه يقصد بذلك فقط تصنيف المحسوسات اللمسية إلى أزواج متضادة. ذلك لأننا لا نجد فيما عدا ذلك ما يشير إلى قيام الحواس الظاهرة بوظيفة التمييز بين المحسوسات.

ويختلف كل من ابن سينا وأرسطو عن أفلاطون في جعلهما وظيفة التمييز بين المحسوسات من وظائف الحس، بينما جعلها أفلاطون من وظائف العقل. ولعل ابن سينا يشير إلى رأى أفلاطون حينما تعرض لمناقشة هذه النقطة وحاول إثبات أن التمييز وظيفة للحس لا للعقل. يقول ابن سينا « فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين أنه ليس هذا ذاك. وهب أن التمييز هو للعقل فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معاً حتى يميز بينهما. وذلك لأنهما من حيث هما محسوسان، وعلى النحو المتأدى من المحسوس لا يدركهما العقل. وقد نميز نحن بينهما. فيجب أن يكون لهما اجتماع عند مميز، إما في ذاته، وإما في غيره. ومحال ذلك في العقل »^(٣). وذلك محال في رأيه لأن العقل لا يدرك المحسوسات

(١) Ibid, III, 2, 426b 12-30.

(٢) النجاة، ص ٢٦٠ — ٢٦١؛ الشفاء، ج ١، ص ٣٠١.

(٣) الشفاء، ج ١، ص ٣٣٢.

الجزئية ، وإنما يدرك الكليات فقط . وعلى ذلك فإن التمييز بين المحسوسات خاص بالحس الذى يدرك الجزئيات .

(ب) الجمع بين المحسوسات :

وكما أن الإنسان يميز بين المحسوسات المختلفة التى تؤثر على حواسه ، فإنه كذلك يجمع إحساساته المختلفة الصادرة من حواسه الظاهرة فى مجموعة واحدة ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض على حسب علاقات خاصة بينها . فيجمع مثلاً بين إحساسه بلون التفاحة ، وإحساسه برائحتها ، وإحساسه بطعمها ، وإحساسه بشكلها أو حجمها ، وهو من المحسوسات المشتركة التى يقول بها ابن سينا . وينتج عن اجتماع هذه الإحساسات المختلفة إدراك التفاحة . وهكذا يحدث إدراكنا لجميع الأشياء . والحس المشترك هو الذى يقوم بهذه الوظيفة . فهو من الناحية الفسيولوجية المركز الذى تتأدى إليه جميع الأعصاب الآتية من الحواس الظاهرة (وهذا خطأ فى نظر العلم الحديث الذى يقول بمراكز مختلفة فى المخ تنتهى إليها انفعالات الأعصاب الحسية) . وهو من الناحية البسيكولوجية القوة التى تقوم بالتأليف بين الإحساسات المختلفة فى عملية الإدراك الحسى . وهذا هو ما يجب أن نفهمه من مثل هذه العبارات الآتية التى نجدها عند ابن سينا « الحس المشترك هو الحس الذى تتأدى إليه المحسوسات كلها »^(١) أو « وعندها (قوة الحس المشترك) تجتمع المحسوسات فتدركها »^(٢) . فالإحساسات المختلفة تجتمع إذاً فى الحس المشترك ويحدث عن ذلك الإدراك الحسى .

ولكن كيف يحدث هذا الاجتماع وهذا التأليف بين الإحساسات ؟ من الواضح أن ذلك يحدث طبقاً لعلاقات خاصة بينها تعبر عنها قوانين تداعى الصور التى سنتكلم عنها فيما بعد . فمثلاً إذا كنا كلما أحسنا (١) أحسنا (ب) لعلاقة خاصة بين (١) و (ب) (علاقة المصاحبة أو التضاد أو العلية) ، فإننا نجتمع فى العادة بين هذين الإحساسين فى إدراك حسى واحد هو ا ب ، بحيث إننا إذا أحسنا

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٣٢ . (٢) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٢ .

(١) وحدها فإننا نستحضر صورة (ب) . وهذا هو ما يعبر عنه ابن سينا بقوله « ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها المائلة بشهوتها إلى الخلاوة مثلاً أن شيئاً صورته كذا هو حلو ، لما كانت إذا رآته همت بأكله »^(١) ويقول أيضاً « ولو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة ، ولم يكن الشم دالاً لها على الطعم ، ولم يكن الصوت دالاً إياها على الطعم ، ولم تكن صورة الخشبية تذكرها صورة الألم حتى تهرب عنه . فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن »^(٢) .

(ح) إدراك المحسوسات المشتركة :

لا يقتصر الإدراك الحسى على إدراك الكيفيات الحسية فقط ، أو إدراك العلاقات بينها ، بل هو يشمل أيضاً إدراك أشياء أخرى أكثر من ذلك ، مثل إدراك الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون . فكيف تُدرك هذه الأشياء ؟

ذكرنا من قبل أن ابن سينا يقسم المحسوسات إلى خاصة ومشتركة . المحسوسات الخاصة هي الكيفيات الحسية الخاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هي الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون ، وهي لا تخص حاسة معينة وإنما هي مشتركة بين الحواس جميعها . فالحركة مثلاً يدركها البصر واللمس والسمع وهكذا . وليست المحسوسات المشتركة محسوسات خاصة للحس المشترك كما قد يُظن من تسميتها بالمشتركة ، ولذلك يقول ابن سينا « وأما الحس الذى هو المشترك فهو بالحققة غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً »^(٣) .

ولإدراك المحسوسات المشتركة أهمية كبيرة في الإدراك الحسى . فليست الحواس الظاهرة تحس الكيفيات الحسية فقط ، وإنما تحس أيضاً شكل الشيء الحاصل على هذه الكيفيات الحسية ، وتحس مقداره وحجمه ، وتحس أيضاً عدده وحركته

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٣٢ (٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٣٣

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٣٢ .

أو سكونه . وهى تحسّ ذلك كله بالذات لا بالعرض . فلسنا نحس كيفية حسية ما دون أن يصاحب إحساسنا بها إحساسنا بهذه المحسوسات المشتركة . فهناك إذا علاقة ضرورية بين إحساس الكيفيات الحسية الأولية ، وبين إحساس المحسوسات المشتركة .^(١)

ومن هذا يتبين لنا أن الإدراك الحسى شيء أكثر من الإحساس الأولى بالكيفيات الحسية . هو إدراك الأشياء الخارجية من حيث هى ذات أشكال وأحجام وأعداد ، ومن حيث هى متحركة أو ساكنة .

ويهتم علماء النفس فى العصر الحديث بدراسة هذه المحسوسات المشتركة التى يذكرها ابن سينا من حيث هى عناصر داخلية فى تكوين الإدراك الحسى . فترام يبحثون فى كيفية إدراك الشكل^(٢) ، وإدراك الحركة^(٣) ، وإدراك الامتداد أو المكان ، والمقدار ، والحجم ، والمسافة ، وبعبارة أخرى إدراك الخصائص الهندسية للأشياء^(٤) .

و — إدراك المحسوسات التى بالعرض :

وليس الإدراك الحسى عبارة عن إدراك الكيفيات الحسية الأولية والمحسوسات المشتركة فقط، بل إن هناك عنصراً آخر مهمّاً يدخل فى تكوين الإدراك الحسى . فإننا إذا نظرنا إلى شيء أبيض فإن حسنا ينفل عن اللون الأبيض ، ويحدث عندنا إدراك اللون الأبيض . ولكن إدراكنا لا يقف عند هذا الحد . فإننا ندرك أيضاً أن هذا الأبيض هو هذا الشيء . وليس هذا الإدراك الثانى مستمداً من حواسنا^(٥) ، لأن

Beare : op. c., p. 284. (١)

Spearman : op. c., V. 1, p. 222-226. (٢)

Guillaume : op. c., p. 173-174; W. James, p. 70 seq. (٣)

Guillaume, p. 144 seq.; W. James, p. 335 seq. (٤)

(٥) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣١

حواسنا لا تنفعل عن الشيء ولكنها تنفعل فقط عن اللون . فكيف يحدث لنا هذا الإدراك ؟

لقد تعرض أرسطو وابن سينا لمناقشة هذه المسألة وحاولا حلها بما سميانه إدراك المحسوسات التي بالعرض . ورأينا فيما سبق أن ابن سينا يقسم المحسوسات إلى ذاتية وعرضية : المحسوسات الذاتية هي المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، والمحسوسات المشتركة بين الحواس . أما المحسوسات العرضية فهي ما لا تنفعل عنه الحواس بأى حال ، وإنما تدركه الحواس عرضاً لمصاحبتها لمحسوسها الخاص ، مثل إدراك أن هذا الأبيض هو « ابن زيد » . فنحن ندرك إذاً مثل هذه المحسوسات العرضية لمصاحبتها عرضاً في تجاربنا لمحسوس خاص . فإننا في تجاربنا ندرك هذا الأبيض مصاحباً لمعرفتنا لشخص « ابن زيد » بحيث إننا كلما أدركنا هذا الأبيض أدركنا أنه « ابن زيد » . ومن هذا القبيل أيضاً إدراك البصر للحرارة . لأن البصر لا ينفعل عن الحرارة وإنما ينفعل عن لون النار . ولما كنا قد وقفنا بالتجربة على وجود علاقة مصاحبة بين لون النار وبين الحرارة ، فإننا نستطيع إدراك الحرارة بمجرد رؤية لون النار . ويكون إدراكنا للحرارة بالبصر إدراكاً عرضياً .

ويفسر علماء النفس الحديثون إدراك المحسوسات العرضية التي يقول بها ابن سينا بما يسمونه الإدراكات الحسية المكتسبة *les perceptions acquises* . فإننا مثلاً إذا أحسنا « أ » و « ب » معاً لوجود علاقة ما بينهما، ثم أحسنا فيما بعد « أ » وحده فإننا نستحضر صورة « ب » بحيث إن ما ندركه في الحالة الثانية لا يكون « أ » فقط وإنما (أ ب) ويكون (ب) غير مستمد في الواقع عن إحساس حاضر، وإنما هو استعادة أو استحضار *reproduction, représentation* لصورة (ب) الذي أحسنناه من قبل ^(١) .

واستحضار صورة (ب) عند إحساسنا (أ) هو عبارة عن إدراك (ب) بمناسبة

إدراك (١) ، ولذلك يسميه علماء النفس الحديثيون إدراكاً حسيّاً مكتسباً . وهذا يقابل عند ابن سينا إدراك المحسوسات التي بالعرض . فإننا إذا سمعنا صوتاً وأدركنا أن هذا صوت حصان أو أبصرنا شيئاً أبيض وأدركنا أن هذا الأبيض هو فلان ، فإننا في الواقع نستحضر في تخيلتنا صورة الحصان الذي أدركناه في تجاربنا الماضية مصاحباً لهذا الصوت ، أو نستحضر صورة فلان الذي أدركناه في تجاربنا الماضية مصاحباً لهذا اللون الأبيض .

ومن الواضح أن إدراك المحسوسات التي بالعرض يستلزم اشتراك الذاكرة ، لأنه عبارة عن استحضار الصور الحسية التي سبق إدراكها ، وهذا وظيفة الذاكرة . وقد لاحظ ابن سينا بوضوح اشتراك الذاكرة في الإدراك الحسى ، يفهم ذلك صراحة من قوله الآتى : « وبهاتين القوتين (الحس المشترك والمصورة) يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم ، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم »^(١) . وفي هذا القول يشير ابن سينا إلى اشتراك الحس المشترك والمصورة (وهى الخزانة التى تحفظ بها المحسوسات) فى الإدراك الحسى .

٤ — الإدراك الحسى وظيفه الحس المشترك :

يتبين لنا مما تقدم أن الإدراك الحسى وظيفه راقية تتكون من عدة عناصر : هى الإحساسات الأولية بالكيفيات الحسية ، وإدراك المحسوسات المشتركة والعرضية ، والجمع بين الإحساسات المختلفة ، والمقارنة والتمييز بينها . ثم إن إدراك المحسوسات العرضية يستلزم اشتراك الذاكرة كما ذكرنا سابقاً . وهذه الوظيفة الراقية يقوم بها الحس المشترك لأنه المركز الذى تتلاقى عنده إحساسات الحواس المختلفة . فهو إذاً المركز الطبيعى لعمليات الجمع والمقارنة والتمييز . وفى الحس المشترك أيضاً يحدث تذكر

المحسوسات السابقة باستعانة المصورة . وهو أيضاً في الحقيقة مركز التخيل كما سنبين ذلك فيما بعد .

٥ — الإدراك الحسى الكاذب *Erreurs de la perception, illusion* :

ليس الإدراك الحسى صادقاً دائماً ، بل قد يكون أحياناً غير مطابق للواقع . فما سبب ذلك ؟

يرجع خطأ الإدراك الحسى في مذهب ابن سينا إلى إدراك المحسوسات العرضية . وقد علمنا من قبل أن ابن سينا يقسم المحسوسات إلى ذاتية وعرضية : المحسوسات الذاتية هي ما يدركه الحس مباشرة دون توسط شيء آخر . ومن الواضح أن هذه المحسوسات لا يخطئ الحس في إدراكها لأنه يدركها مباشرة . أما إدراك المحسوسات العرضية فإنه يتم بتوسط محسوس آخر . وهذا يكون عرضة للخطأ . ويقرب ولیم جيمس من هذا المعنى إذ يقول إن الخطأ في الإدراك الحسى الكاذب يقع فيما يُستَنَبَط لا فيما يُحَسَّ مباشرة^(١) ، أى يقع الخطأ في عمل التخيل الذى يقرن بالإحساس الحاضر بعض الصور التى لا تقارنه في الواقع ، أو التى لم تقارنه في التجارب الماضية . وعلى ذلك فإن الخطأ في إدراك المحسوسات العرضية يرجع في الحقيقة إلى التخيل والوهم لا إلى الحواس الظاهرة . وبعبارة أخرى يرجع الخطأ إلى ما يضيفه التخيل والوهم إلى الإحساس من الصور الخيالية والمعانى المكتسبة من تجاربنا الماضية . يقول ابن سينا « ... إنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها . إما أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة ، وإما أن تكون محسوسة لكننا لا نحسها وقت الحكم . وأما التى تكون محسوسة ، فإننا نرى مثلاً شيئاً أصفر فنحكم أنه عسل حلو . فإن هذا ليس يؤديه إليه الحس في هذا الوقت . وهو من جنس المحسوس . على أن الحكم

نفسه ليس بمحسوس البتة ، وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس . وليس يدركه في الحال ، إنما هو حكم نحكم به وربما نغلط فيه »^(١) . ويقرب من هذا ما يقوله علماء النفس الآن في تفسير الإدراك الحسى الكاذب بأنه راجع إلى الخطأ في تفسير الإحساس ، أى أنه راجع في الواقع إلى خطأ العقل^(٢) .

٦ - الإهتار والاهتلاس Hallucination^(٣)

يهتم ابن سينا بدراسة هذا النوع من الإدراك الحسى الكاذب وشرح أسبابه . وقبل أن نذكر رأيه في هذا الموضوع يجب أولاً أن نفرّق بين الإدراك الحسى الكاذب illusion الذى تكلمنا عنه سابقاً وبين الإهتار أو الاهتلاس . ففي الإدراك الحسى الكاذب يوجد في الواقع إحساس بمؤثر خارجي ، ويقع الكذب أو الخطأ في الإدراك الحسى لما يضاف إلى هذا الإحساس الخارجى من العوامل الأخرى الداخلية . فإذا انفلتت حواسنا مثلاً عن شيء ما ، ثم استحضرنّا صورة ما لم تكن في الواقع مقارنة لهذا الشيء في تجاربنا الماضية ، فإننا نتوهم هذا الشيء شيئاً آخر ، أى أننا نخطئ في إدراك هذا الشيء . وهذا هو ما يسميه عادة علماء النفس بالإدراك الحسى الكاذب^(٤) .

أما في الإهتار فإنه لا يوجد في الواقع مؤثر خارجي ، وإنما يكون المؤثر من داخل . فيحدث في المركز الفسيولوجي للإدراك الحسى تأثير داخلي ، ينشأ عنه إدراك حسى ، يظنه الإنسان صادراً عن أشياء خارجية . فيظن مثلاً أنه يسمع صوتاً أو يرى شبحاً ، بينما لا يوجد في الواقع صوت أو شبح . هذا هو التفسير الشائع الآن بين علماء النفس للاهتار^(٥) .

(١) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٣ . (٢) Ibid : p. 318; Roustan : op. c., p. 261.

(٣) الإهتار والاهتار ذهاب العقل من كبر أو مرض أو حزن . ورجل مهتلس العقل مسلوبه .

(٤) W. James : op. c., p. 330; Roustan; p. 261-262; Guillaume : op. c., p. 178-179.

(٥) W. James : op. c., p. 330; Roustan : op. c., p. 263-264.

قد اهتم ابن سينا بدراسة هذه الظاهرة البسيكولوجية . ومن الأمثلة التي يذكرها ابن سينا لهذه الظاهرة رؤية الأشباح الكاذبة ، وسماع الأصوات الكاذبة ، اللذان يعرضان لمن تفسده عند آلات الحس ، أو كان مثلاً مغمضاً لعينه^(١) . فإن من يفسد عنده عضو السمع لا يستطيع سماع الأصوات الخارجية ، ولكنه يحدث أن يسمع مثل هذا الشخص أصواتاً ما يظنها آتية من خارج ، وهو في الواقع لا يسمع أصواتاً خارجية . كما أنه يحدث أن يرى الإنسان المغمض العينين أشباحاً ما . وليس هناك في هذه الحالة إبصار لأشياء خارجية . فكيف يحدث ذلك ؟

يفسر ابن سينا حدوث الإهتار تفسيراً يتفق مع التفسير العلمي الحديث الذي يرجع هذه الظاهرة إلى حدوث انفعالات داخلية في المراكز الحسية ، يظنها الإنسان واردة من الخارج . يقول ابن سينا « . . قد يشاهد قوم من المرضى والمرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن »^(٢) فبب الإهتار إذاً عند ابن سينا راجع إلى مؤثرات داخلية . ولكن كيف يحدث الإهتار عن المؤثر الداخلي ؟

رأينا أن مركز الإدراك الحسى هو الحس المشترك . وانفعال الحس المشترك عن المحسوسات الخارجية شرط رئيسى في حدوث الإدراك الحسى . فإذا حدث أن انفعال الحس المشترك بأن انطبعت فيه صورة المحسوس ، لا من الخارج وإنما من الداخل ، آتية إليه من الخيال ، فإنه يحدث إدراك حسى شبيه للإدراك الحسى الذى يحدث إذا كان المؤثر آتياً من الخارج . وذلك لأن كل انطباع للصور المحسوسة في الحس المشترك ، أى كل إنفعال من هذا القبيل في مركز الإحساس ، يحدث عنه انفعال بسيكولوجى هو إدراك هذا المحسوس ، سواء كان المحسوس موجوداً في الخارج ، أو كانت صورته هى التى انطبعت في الحس المشترك من الداخل ، « لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل في الحس المشترك ،

(١) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٣ . (٢) الإشارات ، ج ١ ص ١٣١ .

وإنما يختلف بالنسبة . وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل ، فإذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج . لهذا ما يرى الإنسان المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحاً قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ، ويسمع أصواتاً كذلك»^(١) والمقصود « بالمحسوس بالحقيقة » صورة المحسوس المنطبعة في الحس المشترك لا المحسوس الموجود في الخارج .^(٢) ويقول ابن سينا أيضاً « الحس المشترك وهو لوح النقش الذى إذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد . وربما زال النقش الحسى عن الحس و بقيت صورته هنية في الحس المشترك ، فبقى في حكم المشاهد دون المتوهم . وليحضر ذهنك ما قيل لك في أمر القطرة النازلة خطأ مستقيماً ، وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة . فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج ، أو بقاءها مع بقاء المحسوس ، أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن^(٣) » . والمقصود من هذه العبارة الأخيرة هو انطباع صورة المحسوس في الحس المشترك من داخل .

ولا يرى ابن سينا صعوبة في القول بانطباع الصور المحسوسة في الحس المشترك آتية إليه من المراكز الحسية الداخلية . فكما أن الحس المشترك يعطى المصورة الصورة المنطبعة فيه ، فكذلك يأخذ عن المصورة ما فيها من الصور . فبين أن الحس المشترك والقوى الحسية الداخلية في تفاعل متبادل ، كما يحدث بين المرايا المتقابلة التى يعكس كل منها الضوء الواقع عليها إلى المرآة المقابلة . يقول ابن سينا « الحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم ، كما كانت هي

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٢) الشفاء ج ١ ص ٢٩٨ .

(٣) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٣١ .

أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ، وقریباً مما یجرى بین المرایا المتقابلة^(١) .

وقد یحدث الإهتار فی حال الصحة وفی حال المرض . أما حدوثه فی حال الصحة فیرجع إلى نشاط التخيل وإقباله علی المصورة واستعراضه ما فیها من الصور^(٢) . أما حدوثه فی حال المرض فیرجع إلى خمول القوى العقلية ، بحيث یقوى التخيل علی فعله السابق . وقد یكون حدوثه ناشئاً عن آفة تصیب مركز المصورة أو التخيل^(٣) .

(١) الإشارات ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٥ .

(٣) القانون ، ج ٣ ، ص ٣١٠ — ٣١٢ .

الفصل الرابع عشر

القوة الوهمية أو الوهم

شرحنا فيما تقدم نظرية ابن سينا في كيفية إدراك المحسوسات المختلفة ، وبقى أن نشرح نظريته في كيفية إدراك المعاني الجزئية . ويذهب ابن سينا إلى أن قوة خاصة تدرك هذه المعاني الجزئية يسميها القوة الوهميّة أو المتوهّمة أو الوهم .

١ - تعريف

يقول ابن سينا في تعريف القوة الوهمية إنها « . . . قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه ، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه »^(١) . ويقول أيضاً « . . . وها هنا قوة أخرى في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس »^(٢) ، مثل القوة في الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤدّيه الحس . فإن الحس ليس يؤدى إلا الشكل واللون . فأما أن هذا ضاراً أو صديق أو عدو أو منفور عنه ، فتدركه قوة أخرى تسمى وهماً . . . »^(٣) .

وبالاختصار يعرف ابن سينا القوة الوهمية بأنها قوة تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية إدراكاً جزئياً متعلقاً بهذه المحسوسات وبالقياس إليها^(٤) .

(١) الشفاء ج ١ ، ص ٢٩١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٦ .

(٢) الحس الظاهر . (٣) عيون الحكمة ، في تسع رسائل ، ص ١٨٩ .

(٤) الإشارات ، ج ١ ص ١٤٤ ؛ النجاة ، ص ٢٧٨ .

٢ — وظيفة القوة الوهمية

١ — إدراك المعانى الجزئية — الإلهامات والغرائز :

تبين لنا من تعريف القوة الوهمية الذى تقدم ذكره أن وظيفة هذه القوة هى إدراك المعانى الجزئية غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية . ولكن كيف تدرك القوة الوهمية هذه المعانى التى لا يدركها الحس الظاهر ؟

يقول ابن سينا إن الوم يقف بوساطة الإلهامات والغرائز على المعانى النافعة أو الضارة الموجودة فى المحسوسات . وتكتسب النفوس هذه الإلهامات والغرائز من مبادئها فى العالم العلوى عن اتصال دائم بينهما . فتفيض عليها هذه الإلهامات والغرائز من هناك ، فتستفيد منها النفوس فى حياتها الواقعية ، إذ بها تقف على المعانى النافعة والضارة فى المحسوسات ، فتسعى إلى النافع وتحذر الضار . يقول ابن سينا « . . إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوم الذى لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعانى التى هى فى المحسوسات عند ما ينال الحس صورتها ، من غير أن يكون شئ من تلك المعانى يُحسّ ، ومن غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر فى تلك الحال ؟ فنقول إن ذلك للوم من وجوه . من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية . مثل حال الطفل ساعة يولد فى تعلّقه بالثدى ، ومثل حال الطفل إذا أقل وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الإلهام الإلهى . وإذا تعرضت حقيقته للقذى بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرض وما ينبغى أن يفعل بحسبه كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه . وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية . والسبب فى ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها هى دائمة لا تنقطع .. فإن الأمور كلها من هناك . وهذه الإلهامات يقف بها الوم على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع . فيكون الذئب تحذره كل شاة ، وإن لم تره

قط ، ولا أصابتها منه نكبة . وتحذر الأسد حيوانات كثيرة . وجوارح الطير يحذرها سائر الطير^(١) . . . »

ويلاحظ أن ابن سينا يفسر الغرائز بأنها إلهامات فائضة على النفوس من العناية الإلهية . وهو يجعل الوهم القوة التي تنتمي إليها الغرائز .

ب — الحكم الوهمي :

إن ما ذكرناه سابقاً هو الوظيفة البسيكولوجية الرئيسية للوهم . غير أن للوهم وظيفة أخرى هامة . فهو أيضاً مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التي لا يجزم العقل بصحتها ، وإنما يسلّم الإنسان بها فقط على سبيل التوهم والتخيل . مثال ذلك اعتقاد عامة الناس أن كل شيء ينتهي إلى خلاء ، والملاء^(٢) غير متناهٍ ، وأن كل موجود متحيز في مكان . فهذه الاعتقادات والأحكام وأمثالها أوهام كاذبة ينقضها العقل . وقد تكون أحكام الوهم صادقة يشهد العقل بصحتها ، مثل اعتقاد الناس أنه لا يمكن أن يوجد جسم واحد في مكانين . ويرى ابن سينا أن الوهم هو مصدر مثل هذه الأحكام غير العقلية . يقول ابن سينا في قسم المنطق من النجاة « . . . الوهميات هي آراء أوجبت اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس مصروفةً إلى حكم المحسوسات ، لأن قوة الوهم لا يتصور فيها خلافها . ومثال ذلك اعتقاد الكل من الدهماء ما لم يصرفوا عنه قسراً أن الكل ينتهي إلى خلاء ، أو يكون متحيزاً في جهة . وهذان المثالان من الوهميات الكاذبة . وقد تكون منها صادقة يتبعها العقل ، مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد ، فكذلك لا يوجد ولا يُعقل جسم واحد في وقت واحد في مكانين . وهذه الوهميات قوية جداً عند الذهن . والباطل

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ . في الأصل « . . . وإذا تعرض لحدقته بالفضى » وقد صححت هذه العبارة كما ذكرت .

(٢) يستعمل ابن سينا الملاء في مقابل الخلاء بمعنى الامتلاء . والمعروف أن الملاء إنما يقال في كثرة المال وفي الثقة فيقال رجل ملىء . كثير المال بين الملاء . ويقال أيضاً رجل ملىء أى ثقة بين الملاء .

منها إنما يبطل بالعقل . ومع بطلانه لا يزول عن الوهم^(١) . . . »
ويذهب ابن سينا إلى أن الرجاء والتمنى والخوف واليأس أحكام خاصة بالقوة
الوهمية . فهو يعرف الرجاء بأنه تخيل أمر ما مع حكم أو ظن بأنه في الأكثر كائن .
ويعرف الأمنية بأنها تخيل أمر وشهوته والحكم بالتداذير يكون إن كان . والخوف
مقابل الرجاء . واليأس عدمه . وهذه الأحكام التي تصاحب تخيل الأمور المرجوة
والمتمناة والخيفة والميتوس منها إنما هي أحكام غير عقلية وغير مقطوع بصحتها .
فهي أحكام للوهم .

ح — الوهم هو الباعث على أفعال الحيوان وأكثر أفعال الإنسان :

الوهم هو القوة الحاكمة في الحيوان . وإن أغلب أفعال الحيوان — لأنه محروم
من العقل — يتبع أحكام هذه القوة . وأغلب الناس يشبهون الحيوان في ذلك ،
فيتبعون في أفعالهم أحكام الوهم التي لم يناقشها العقل . يقول ابن سينا « . . . إن الوهم
هو الحاكم الأكبر في الحيوان . ويحكم على سبيل انبعاث تخيل من غير أن يكون ذلك
محققاً وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهة المرارة ؛ فإن الوهم
يحكم بأنه في حكم ذلك . وتتبع النفس في ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه .
والحيوانات وأشباهاها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي
لا تفصيل نطقي (منطقي) له ، بل هو على سبيل انبعاث ما فقط^(٢) . . . »
ويقول أيضاً عن القوة الوهمية « . . . هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس
فصلاً كالحكم العقلي ، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية . وعنه
تصدر أكثر أفعال الحيوانية^(٣) . »

ومن هذا يتبين أن للوهم وظيفة هامة في حياة الحيوان والإنسان غير وظيفة

(١) النجاة ، ص ٩٦ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٣٤ .

الإدراك . فهو الباعث على الأفعال والحركات . وهو مركز الإرادة ، ومصدر الأوامر . يقول ابن سينا « . . والقوة المحركة لا تتحرك إلا عند إشارة حازمة من القوة الوهمية باستخدام المتخيلة^(١) » .

٣ - الوهم أكمل القوى المدركة الحيوانية

يمكن أن نستنتج مما تقدم أن الوهم أرقى القوى المدركة الحيوانية ، هو نهاية ما يصل إليه النمو والكمال في الإدراك الحيواني . فبينما تدرك القوى المدركة الأخرى صور المحسوسات المادية فإن الوهم يدرك معاني غير مادية . و بينما نرى إدراك القوى المدركة الأخرى مكتسباً من المحسوسات الخارجية ، فإننا نجد في إدراك الوهم عنصراً جديداً يختلف به عن إدراك القوى المدركة الأخرى . فهو إدراك غير مكتسب من المحسوسات الخارجية ، وإنما هو صادر من الداخل على نحو ما كما يقول إسكندر دى هاليس من فلاسفة القرون الوسطى^(٢) . أو صادر كما يقول ابن سينا من مصدر علوى على سبيل الإلهام أو الغريزة . وإن كان الوهم يدرك المعاني الموجودة في المحسوسات الخارجية أثناء إدراك الحواس الظاهرة لها ، فليس إدراك المحسوسات الخارجية إلا علة عرضية لإدراك الوهم للمعاني المصاحبة لها^(٣) . والعلة الحقيقية لإدراك هذه المعاني هو الإلهام الفاضل على النفوس من المبدأ المفارق .

وقد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا يرتب القوى النفسانية ترتيباً يلاحظ فيه التدرج إلى الأعلى . فالأكمل فالأقل . والوهم آخر القوى المدركة الحيوانية وأكملها . وله عليها سلطة الإشراف والتوجيه^(٤) . ولذلك يقول ابن سينا « . . ويشبه أن تكون

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٣٨ .

(٢) Alexandre de Halès : Summa théol., éd. nouv. p. 438 art. 2., cf. J. Rohmer

* dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire, V. 3, Paris 1928 p. 108.

cf. J. Rohmer, Ibid, p. 108.

(٣)

(٤) النجاة ص ٢٧٤ ، الشفاء ج ١ ص ٢٩٣ .

القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمحيلة والمذكّرة ، وهي بعينها الحاكمة . فتكون بذاتها حاكمة ، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكّرة . فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها ^(١) . ويقول أيضاً « إن سلطان القوة المتوهمة في الدماغ كله » ^(٢) . ويقول أيضاً إن آلة الوهم الدماغ كله ^(٣) . ومن هذا يتضح رأى ابن سينا في رئاسة القوة الوهمية وإشرافها على بقية الحواس الباطنة .

٤ - الوهم عند الفلاسفة المتقدمين

ولسنا نجد في علم النفس اليوناني وخاصة عند أفلاطون وأرسطو فكرة القوة الوهمية التي يقول بها ابن سينا من حيث هي قوة تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات ^(٤) . ولذلك يذهب رومر ^(٥) Rohmer ومنك ^(٦) Munk كما ذهب ابن رشيد من قبل ^(٧) إلى أن القوة الوهمية من ابتكار ابن سينا . وهذا غير صحيح إذ أن الفارابي قد سبق ابن سينا إلى القول بالقوة الوهمية . يقول الفارابي إن من القوى الباطنة « . . قوة تسمى وهماً وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يُحَسَّ ، مثل القوة التي في الشاة إذا تشبعت صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبعت عداوته ورداءته فيها ، إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك » ^(٨) . ويكاد يكون

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٤ ؛ انظر ص

(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥٣ .

(٣) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٥ .

(٤) A.M. Goichon : Vocabulaire comparé d'Aristote et d'Ibn Sina, Supp., (٤)

Paris, 1939, p. 40;

S. Munk : Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1927, p. 363-364,

Note 2.

Rohmer : op. c., p. 107 & 129. (٥)

S. Munk : op. c., p. 363-364, Note 2. (٦)

Ibid. (٧)

(٨) الفارابي ، فصوص الحكم ، ص ١٥٢ ؛ عيون المسائل ، ص ٧٤ .

ما ذكرناه من كلام الفارابي هو كل ما وصلنا عنه في هذا الموضوع . وهنا نقطة تحتاج إلى البحث : فهل الفارابي هو أول من ابتكر فكرة القوة الوهمية ؟ أم إنه استمدّها من أحد المفكرين الذين سبقوه ؟ غير أن المصادر التي لدينا غير كافية لتوضيح هذه النقطة .

ومن جهة أخرى فإننا نجد عند أرسطو فكرة الوظيفتين الثانية والثالثة للقوة الوهمية اللتين تكلمنا عنهما سابقاً ، وهما الحكم الوهمي (ب) والحكم الجزئي التخيلي الذي يصدر عنه أغلب أفعال الحيوان والإنسان (ج)^(١) . غير أن مصدر هاتين الوظيفتين عند أرسطو هو التخيل^(٢) .

A.M. Goichon : op. c., p. 40.

(١)

S. Munk : op. c., p. 363-364, Note 2.

(٢)

الفصل الخامس عشر

الذاكرة

القوة المصورة والقوة الحافظة الذاكرة

الذاكرة هي القوة التي تستعيد حالاتنا البسيكولوجية التي كانت موجودة من قبل في الشعور ثم غابت عنه . وبعبارة أخرى هي القوة التي تقوم بحفظ صور المحسوسات والمعاني الجزئية المدركة منها ، وتستعيدوها في الشعور عند غياب المحسوسات . والذاكرة وظيفة بسيكولوجية مركبة تشترك في القيام بها جميع الحواس الباطنة تقريباً كما سنبين ذلك فيما بعد .

ويميز ابن سينا في الدماغ بين مركزين مختلفين لحفظ الآثار الحسية . وذلك أولاً تبعاً لمنهجه العام الذي ينزع إلى استقصاء التقسيم والتصنيف . وثانياً لأنه يقول بقوتين مختلفتين : إحداهما تدرك المحسوسات وهي الحس المشترك ، والأخرى تدرك المعاني الجزئية المستنبطة من المحسوسات وهي الوهم . وبما أن القوة التي بها الإدراك غير القوة التي بها الحفظ^(١) ، فهناك إذن قوتان أخريان : إحداهما خاصة بحفظ ما يدركه الحس المشترك ، والأخرى خاصة بحفظ ما يدركه الوهم .

وعلى ذلك فإننا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الترتيب الذي يسلكه ابن سينا في دراسة الحواس الباطنة . فهو يدرس كلاً من المصورة والحافظة المتذكّرة على حدة على حسب دورهما في الترتيب الذي يضعه للحواس الباطنة تبعاً لترتيب أمكنتها في الدماغ . ولكننا نرى من الأوفق أن نجتمع في دراستنا للذاكرة كلاً من المصورة (الحاسة الباطنة الثانية) والحافظة المتذكّرة (الحاسة الباطنة الخامسة) في فصل واحد .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ .

١ - المصورة

المصورة هي القوة التي تحفظ صور المحسوسات التي يدركها الحس المشترك وتبقىها فيها بعد غيبة المحسوسات^(١). وهي كذلك تحفظ الصور التي يبتكرها التخيل^(٢).
ومكان المصورة هو نهاية التجويف الأمامي من المخ^(٣).

ووظيفة المصورة حفظ فقط ، وليس لها حكم على ما تحفظه . يقول ابن سينا « فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال ، وليس لها حكم البتة بل حفظ . وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما أو بحكم ما ، فيقال إن هذا المتحرك أسود وإن هذا الأحمر حامض . وهذا الحافظ لا يحكم على شيء من الموجود (فيه^(٤)) » . وكذلك فإنه ليس للمصورة فعل فيما يرسم فيها ، فإن وظيفتها مجرد حفظ دون أن يكون لها أي فعل أو تصرف فيما تحفظ سواء بالتفريق أو الجمع والتركيب^(٥).

وعلى ذلك فإنه يمكن أن نتساءل هل يصح أن ينسب الإدراك إلى هذه القوة فتسمى قوة مدركة ، مع أن وظيفتها مجرد حفظ ، والحفظ غير الإدراك ؟ في الواقع أن ابن سينا لا ينسب إلى هذه القوة دوراً فعلياً في الإدراك ، وإنما دورها فيه دور سابي . فهي خزانة فقط . أما الإدراك فوظيفة تتعلق على الأخص بالوهم والحس المشترك . وتسمى المصورة مدركة لاشتراكها في الإدراك ، إذ أن إدراك صور المحسوسات الماضية لا يتم إلا بتعاونها . وكذلك فإن التخيلة قوة متصرفة فقط في الصور والمعاني بالجمع والتفريق وهي بذلك تهى للإدراك ولكنها نفسها غير مدركة .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ ؛ النجاة ، ص ٢٦٦ . الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٢ ، عيون الحكمة في تسع رسائل ص ١٨٨ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٤ .

(٣) النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ القانون ج ٣ ، ص ٢٨٢ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٣ .

(٥) النجاة ، ص ٢٦٥ .

وسبق أن ذكرنا أن المصورة تشترك مع الحس المشترك في عملية الإدراك الحسى لأنها تمتد بصور المحسوسات الماضية التى تنضاف إلى الإحساس الحاضر فى عملية الإدراك الحسى .

٢ — الحافظة الذاكرة

ذكرنا من قبل أن قوة الوم تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات الجزئية. وهذه المعانى التى يدركها الوم تحفظ فى قوة خاصة تسمى الحافظة الذاكرة أو المتذكّرة. يقول ابن سينا « القوة الحافظة الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى الجزئية غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات . ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالاً (المصورة) إلى الحس المشترك ونسبة تلك القوة (الحافظة) إلى المعانى كنسبة هذه القوة (المصورة) إلى الصور المحسوسة . . . »^(١)

وفى القوة الحافظة الذاكرة تحفظ أيضاً الأفعال والحركات . يقول ابن سينا « . . فإن خزنة الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى »^(٢) .

وهنا موضع نظر . فهل القوة الحافظة الذاكرة قوة واحدة أم قوتان ، إحداها حافظة والأخرى ذاكرة ؟ يقول ابن سينا فى القانون « وما هنا موضع نظر حكى فى أنه هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوم قوة واحدة أم قوتان ؟^(٣) » . غير أن ابن سينا يصرح فى الشفاء بأنها قوة واحدة لها وظيفتان هما الحفظ والاستعادة أى التذكّر . يقول ابن سينا « وهذه القوة تسمى

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٤ .

(٣) القانون ، ج ١ ، ص ٣٥ — ٣٢٦ .

أيضاً متذكّرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به مستعدة إياه إذا فقد^(١) »

وفي الحقيقة أن الحافظة والذاكرة قوة واحدة لا قوتان . ثم إن لهذه القوة في الحقيقة وظيفة واحدة فقط هي حفظ المعاني والأفعال ، لا وظيفتين كما يفهم من العبارة السابقة . يتضح لنا ذلك من دراسة النصوص المختلفة ، ومن رأى ابن سينا القائل بأن القوة التي تدرك غير القوة التي تحفظ . فوظيفة الحافظة الذاكرة هي إذن حفظ فقط . أما التذكر فهو في الحقيقة وظيفة للوهم بالاشتراك مع التخيلة كما سنبين ذلك فيما بعد .

٣ — الحفظ

كل إحساس يترك فينا أثراً يبقى بعد زوال الإحساس في حالة غير شعورية أى بالقوة في اصطلاح ابن سينا . وهذه الآثار المتبقية عن الإحساسات المحفوظة فينا بطريقة ما مستعدة لظهور مرة أخرى في الشعور في ظروف خاصة . ونريد أن نناقش الآن نظرية ابن سينا في كيفية حفظ هذه الآثار .

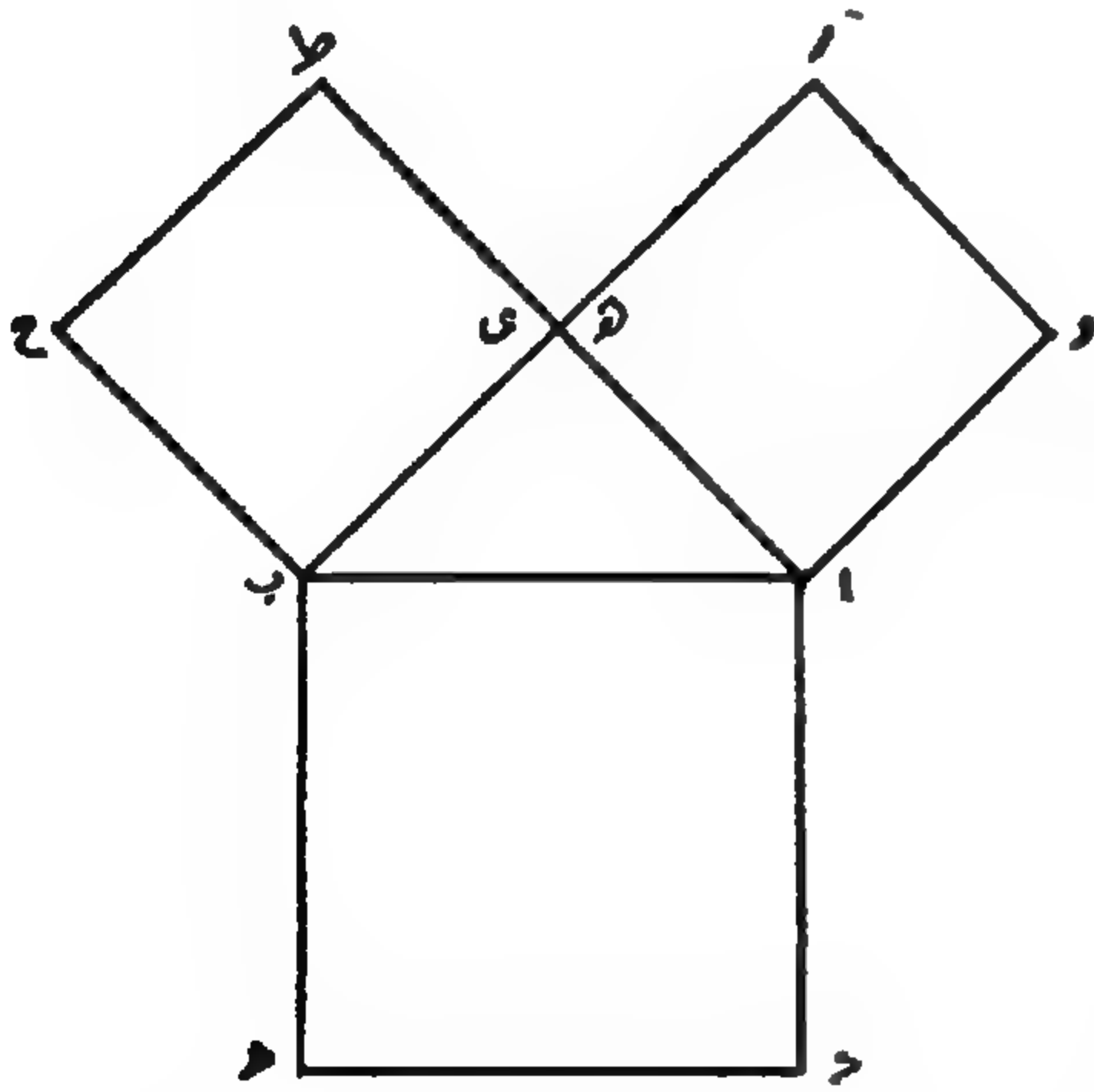
يقول ابن سينا بانطباع الصور في المخ انطباعاً مادياً شبيهاً بانطباع الخاتم في الشمع أو بانطباع الصور في لوح فوتوغرافي . ويجب أن نلاحظ أن ابن سينا حينما يحاول الكلام عن الصور الحسية يقتصر دائماً في الأمثلة التي يوردها على ذكر الصور البصرية ، حتى يمكن أن يتوهم القارىء أن معنى صورة في كلام ابن سينا هو الشكل الخارجى للأشياء . ولكن المقصود من صورة في صدد هذا الموضوع هو كل ما نحفظه من آثار الإحساسات المختلفة بصرية وسمعية وشمية وذوقية ولمسية .

غير أن ابن سينا يجد من الأسهل والأوضح لبيان وتفسير انطباع آثار الإحساسات المختلفة في المخ أن يضرب الأمثال بانطباع الصور البصرية . إلا أنه لا يجب علينا

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٤ . في الأصل « . . . لاستثباتها والتصور بها مستعدة إياها إذا فقدت » والصحيح كما ذكرنا .

أن تغفل عن الحقيقة وهي أن جميع الإحساسات الأخرى تترك أثراً فسيولوجياً ينطبع أيضاً في المخ انطباعاً مادياً ويسمى أيضاً صورة .

يقول ابن سينا في بيان أن الإدراك يحدث باستخدام آلة جسمانية ، أى بعبارة أخرى أن وظيفة الإدراك البسيكولوجية تعتمد على عمليات فسيولوجية تحدث في الدماغ : « وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة ، وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال^(١) ، فيحتاج أيضاً إلى آلة جسمانية . فإن الخيال لا يمكنه أن يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم . فإن الصورة المرسمة في الخيال من صورة شخص زيد ، على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عند بعض التي تتميز في الخيال كالمَنْظور إليها ، لا يمكن أن تُتخيل على ما هي عليه ، إلا أن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم في جسم ،



وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم ، وأجزاءها في أجزائه . ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع ا ب ح د ، المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد . وليكن متصلاً بزاويتي ا ب منه مربعان ، كل واحد منهما مثل الآخر ، ولكل واحد جهة معينة ، ولكنهما

متشابهة الصورة . فيرتسم من الجملة صورة شكل مجنح جزئي واحد بالعدد ومتقرر في الخيال . فنقول إن مربع ا هـ م و وقع غيراً بالعدد لمربع ب ح ط ي . ووقع في الخيال منه بجانب اليمين ، متميزاً عنه بالوضع المتخيل المشار إليه في الخيال . فلا يخلو

(١) يسمى ابن سينا حافظة الصور المصورة والخيال . ولكنه يسمى القوة المتخيلة أحياناً الخيال ، وهذا هو معنى الخيال هنا .

إما أن يكون لصورة المربعة ، أو لعارض خاص له في المربعة غير صورة المربعة ، أو يكون للمادة التي هي منطبعة فيها . ولا يجوز أن تكون مغايرته له من جهة صورة المربعة . وذلك أنا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين . ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه .. فبقي أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزئين في القوة القابلة ، أو الجزئين من الآلة التي بها تفعل القوة . وكيف كان فإن الحاصل من هذا القبيل أن الإدراك إنما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية . فقد اتضح أن الإدراك الخيالي هو أيضاً إنما يتم بجسم . ومما يبين ذلك أنا تتخيل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلاً أصغر وأكبر كأننا ننظر إليهما ولا محالة أنها ترسم وهي أكبر وترسم وهي أصغر في شيء لا في مثل ذلك الشيء بعينه ... لأن الصورة تارة ترسم في جزء منه أكبر . وتارة في جزء منه أصغر^(١) .

من هذا يتضح لنا رأى ابن سينا في كيفية انفعال المخ عن المؤثرات الحسية الخارجية ، وفي كيفية بقاء هذه الانفعالات في المخ بعد زوال المؤثرات الحسية . فهو يرى أن الانفعالات الحسية تترك في المخ آثاراً مادية شبيهة بانطباع الصور على لوح فوتوغرافي . وهي تبقى فيه بعد زوال المؤثرات الخارجية ، فينشأ عن ذلك أساس الذاكرة . ويلاحظ أن ابن سينا يطنب في شرح كيفية انطباع صور المرئيات في المخ . إلا أنه لم يحاول مطلقاً أن يفسر كيفية انطباع الصور السمعية والشمية والذوقية واللمسية . وإذا كان القول بالانطباع يمكن على نحو ما أن يفسر في مذهب ابن سينا كيفية انفعال المخ عن صور المرئيات ، فإنه لا يستطيع أن يفسر بوضوح كيفية انفعاله عن الرائحة والطعم والإحساس بالحرارة أو البرودة ، لأنه ليس لهذه الكيفيات صور معينة ، أو امتداد محدود في المكان كالمرئيات ، بحيث يتعذر فهم طريقة انطباعها في المخ كما تنطبع صور المرئيات .

وفكرة انطباع صور المحسوسات في المخ التي يقول بها ابن سينا فكرة غير صحيحة

(١) النقاء ، ج ١ ، ص ٣٤١ — ٣٤٢ ؛ النجاة ، ص ٢٨٠ — ٢٨٥ .

في نظر العلم الحديث ، تدل على عدم معرفة طبيعة انفعال الجهاز العصبي . فالعلم الحديث يرفض أن يكون هناك في خلايا المخ تسجيل لصور الأشياء واختزان لها . وإنما يقول فقط بمحصول تغيرات حركية ، وانفعالات طبيعية كيميائية في خلايا وأليفة الجهاز العصبي في المخ . يذهب هرنج Hering إلى أن الإحساسات تترك آثاراً في الجهاز العصبي هي عبارة عن تغيرات في تركيب خلاياه في مواضع ذراته ^(١) . ويذهب سيمون Semon إلى أن الآثار التي تتركها الإحساسات في الجهاز العصبي هي عبارة عن تغيرات طبيعية كيميائية في مادة الجهاز العصبي ^(٢) . ويذهب أيضاً إلى مثل هذه النظرية في تفسير انفعال الجهاز العصبي عن الإحساسات وفي تفسير الذاكرة سامويل بتلر ^(٣) S. Butler وشننج ^(٤) Jennings . فالآثار المتبقية في المخ عن الإحساسات هي فقط انفعالات فسيولوجية بحتة .

أما تكون الصور الذهنية أثناء التفكير فوظيفة بسلوكولوجية محضة تصاحب الانفعالات الفسيولوجية الحادثة في خلايا وأليفة الجهاز العصبي بدون أن يكون لهذه الصور الذهنية وجود مادي في الجهاز العصبي . يقول دولشوفر Dwelshauvers إن كل ما يحدث في المخ هو حركات وتغيرات آلية فسيولوجية ، هو تفاعل وظيفي يحدث بين الخلايا المخية ، ولكنه لا توجد في المخ صور ولا مراكز للصور . أما ظهور الصور العقلية فعبارة عن الشعور الذي يصاحب هذه الانفعالات الفسيولوجية أثناء الإحساس والتفكير . فالصور العقلية إذن لا توجد إلا حينما يقننه الشعور ، بينما قد تحدث في المخ انفعالات فسيولوجية ناتجة عن مؤثرات حسية خارجية بدون أن يصحبها شعور ما وحينئذ لا تنشأ عنها صور ^(٥) .

cf. Beatrice Edgell : Theories of memory, Oxford, 1924, p. 7 seq. (١)

Ibid, p. 17. (٢)

Ibid, p. 19-20. (٣)

Ibid, p. 22-26; cf. N.S. Jennings : Behaviour of the lower organisms, 1906, (٤)

p. 334 seq.,

Dwelshauvers : op. c., p. 357-362. (٥)

٤ - الاستعادة والتذكر

إن استعادة الصور والمعاني وتذكرها ليسا في الحقيقة وظيفتة المصورة والحافظة ، ولكنهما وظيفة القوة التخيلية بالاشتراك مع الوهم والحس المشترك . فمن طبيعة القوة التخيلية أنها كثيرة الحركة ، دائمة العرض لما في المصورة والحافظة من صور ومعان . وينتج عن ذلك أن تصبح هذه الصور والمعاني أظهر فعلاً وأشد وضوحاً ، فتلوح الصور في الحس المشترك ، وتلوح المعاني في الوهم . وهذا هو الاستعادة . ويحدث عند ذلك إدراك الحس المشترك والوهم للصور والمعاني . وهذا هو التذكر^(١) . وسنعود إلى ذلك فيما بعد في شيء من التفصيل عند كلامنا عن الاستعادة في الفصل الخاص بالتخيل .

فالتذكر إذن هو تمثُّل الصور المحفوظة في المصورة في الحس المشترك ، وهو القوة المدركة لصور المحسوسات ، وتمثُّل المعاني المحفوظة في الحافظة في الوهم ، وهو القوة المدركة للمعاني . أما إذا بقيت الصور والمعاني محفوظة في المصورة والحافظة بدون أن يحركها شيء للتمثُّل في الحس المشترك والوهم ، فإنه لا يحدث تذكر ولا تخيل . والذي يحرك الصور والمعاني ويدفعها إلى التمثُّل في الحس المشترك والوهم هو القوة التخيلية ، وتتبع القوة التخيلية في استعادتها للصور والمعاني قوانين خاصة هي قوانين تداعى الصور والمعاني التي سنشرحها فيما بعد عند كلامنا عن التخيل .

وإلى هذا الحد تتشابه وظيفتا التخيل والذاكرة ، إذ أن كلا منهما عبارة عن استعادة الصور والمعاني التي سبق إدراكها . غير أن الذاكرة تتميز عن التخيل في أنها تضيف إلى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي . أي أن الذاكرة تستعيد الصور والمعاني من حيث إنها صور ومعان أدركت في الماضي . أما التخيل فإنه يستعيد الصور والمعاني بدون أن يصاحب استعادتها إدراك الزمان الماضي . فهو يدركها من

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

حيث هي صور أو معان موجودة الآن فقط . هذا هو أساس التفرقة بين التخيل والذاكرة الذي يقول به علماء النفس منذ أرسطو إلى الآن^(١) ، والذي يشير إليه ابن سينا بقوله : « والتذكر مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي . ويشاكل التعلم من جهة ، ويخالفه من جهة . أما مشاكلته للتعلم فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً وباطناً إلى أمور غيرها . وكذلك التعلم فإنه أيضاً انتقال من معلوم إلى مجهول ليُعلم . لكن التذكر هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلاً في الماضي . والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر^(٢) . » . ويفرق ابن سينا كما فرّق أرسطو من قبل^(٣) بين الذكر والتذكر . الذكر هو الاستعادة التلقائية للصور والمعاني . ويحدث ذلك في الإنسان والحيوان على السواء . أما التذكر فهو الاستعادة الإرادية وهو خاص بالإنسان وحده . يقول ابن سينا « والذكر قد يكون في سائر الحيوانات . وأما التذكر ، وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ، فلا يوجد على ما أظن إلا في الإنسان . وذلك أن الاستدلال على أن شيئاً كان فغاب إما يكون للقوة النطقية ، وإن كان لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق . فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت ، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر ، ولم يخطر لها ذلك بالبال . بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان . »^(٤)

ويختلف الناس فيما بينهم في قوة الذكر والتذكر ، فمهم من يكون قوى الذكر ضعيف التذكر ، وذلك لأنه يكون يابس المزاج فيحفظ آثار الانفعالات الحسية ، بينما لا يساعد مثل هذا المزاج اليابس القوة المتخيلة في حركاتها السريعة الكثيرة التي تحتاج إليها في التذكر . ومن الناس من هو بالعكس^(٥) .

(١) Beare : op. c., p. 308, 319 seq.; Janet et Scaillès : Histoire de la philosophie, p. 174-175; Ross; op. c., 201

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

(٣) Ross : op. c., p. ; Beare; op. c., 312 seq.

(٤) الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٠ .

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

و يشير ابن سينا إلى عنصر بيسيولوجى هام له أهميته فى اكتساب الإحساسات وحفظها وتذكرها وهو الانتباه . يقول ابن سينا « يحتاج الذكر مع المادة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المستثبتين إقبالاً بالحرص غير مأخوذة عنهما باشتغال آخر ، ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيداً ، لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين ، فلا تذهل عما هى مقبلة عليه بغيره . وأما الشبان فلحرارتهم ، واضطراب حركاتهم ، مع ييس مزاجهم ، لا يكون ذكرهم كذكر الصبيان والمترعين . »^(١)

ووظيفة التذكر التى يدرسها ابن سينا خاصة بتذكر الإحساسات والمعانى الجزئية . أما تذكر المعانى الكلية فوظيفة خاصة بالعقل . وليس للمعانى الكلية خزانة فى المخ كما للمعانى الجزئية . بل إن خزانة المعانى الكلية فى رأى ابن سينا موجودة خارج الإنسان ، فى العقل الفعال الذى يمدّ العقل الإنسانى بالمعانى الكلية على سبيل الفيض والإلهام . فىكون تذكر المعانى الكلية عبارة عن مشاهدة العقل الإنسانى لها عند اتصاله بالعقل الفعال . ويلاحظ التشابه بين رأى ابن سينا فى هذا الموضوع وبين نظرية أفلاطون فى تذكر النفس للمثل القائمة فى العالم العقلى ، ورأى الأفلاطونية الجديدة فى اكتساب النفس الإنسانية للمعرفة باتحادها بالنفس الكلية^(٢) .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(٢) Janet et Sèailles : op. c., 172-173, 177.

الفصل السادس عشر

التخيل أو القوة المتخيلة والمفكرة

١ - تعريف

١ - ما هي القوة المتخيلة المفكرة ؟

القوة المتخيلة أو المفكرة هي القوة الباطنة التي بها نستعيد إحساساتنا الماضية .
وبعبارة أخرى هي القوة التي بها نستعيد صور المحسوسات التي تدركها الحواس الظاهرة
والمعاني الجزئية التي يدركها الوجود . وهي أيضاً القوة التي بها نفرق بين صور المحسوسات
بعضها عن بعض ، وبين المعاني بعضها عن بعض ، أو بين صور المحسوسات والمعاني ،
أو نؤلف بينها جميعاً في عمليات التفكير والابتكار .

ويوجه ابن سينا اهتمامه بنوع خاص إلى الوظيفة الثانية وهي التفريق والجمع ،
وعلى الأخص فيما بين صور المحسوسات ، حتى إنه غالباً ما يقصر تعريفه للقوة المتخيلة
أو المفكرة على هذه الوظيفة . يقول ابن سينا « .. القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى
النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية ، هي قوة مرتبة في التجويف
الأوسط من الدماغ . . من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل
بعضه عن بعض بحسب الاختيار^(١) . » ويقول أيضاً في موضع آخر « .. نعلم يقيناً
أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وأن نفصل بعضها عن بعض ،
لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ، ولا مع تصديق بوجود شيء منها
أولاً . فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها . وهذه هي التي إذا استعملها العقل
تسمى مفكرة ، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة^(٢) . »

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩١ ، النجاة ، ص ٢٨٦ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٥١ ،
عيون الحكمة ، ص ١٩٠ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ .

وليس عمل المتخيلة في الحقيقة قاصراً على التصرف في صور المحسوسات ، بل يشمل أيضاً التصرف في المعاني الجزئية التي يدركها الوهم . يقول ابن سينا في الإشارات « وتخدم الوهم قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم . وتتركب أيضاً الصور بالمعاني ، وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال الوهم متخيلة^(١) » . وفي هذا المعنى يقول الفارابي عن الفكرة إنها « تتسلط على الودائع في خزائني المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض^(٢) » . وفي هذا المعنى أيضاً يقول الغزالي « وأما بيان قوة التخيل فإننا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ، ثم نفصل وتركب ونزيد وننقص ، وندرك معنى فنلحقه بالصورة .^(٣) » .

ولا يجب أن نفهم مما تقدم أن وظيفة المتخيلة هي فقط التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعاني — وذلك يشمل وظيفة الابتكار *création, invention* التي يهتم بدراسة علماء النفس الحديثون^(٤) — وإنما تقوم المتخيلة أيضاً باستعادة صور المحسوسات والمعاني الماضية *évocation, reproduction* . وذلك لأنها دائماً العرض للصور والمعاني المخزونة في المصورة والحافظة . وينتج عن ذلك استعادتها في الشعور . فهي نوع من الذاكرة^(٥) . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق عند كلامنا عن الذاكرة .

مما تقدم يمكننا أن نعرف المتخيلة أو المفكرة تعريفاً مختصراً جامعاً ، فنقول هي القوة التي بها نستعيد الصور والمعاني . ونفرد ونؤلف بينها في عمليات التفكير والابتكار .

(١) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٤٥ .

(٢) فصوص الحكم ضمن مجموعة عيون المسائل ، ص ١٥٢ .

(٣) الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص ٤٩ .

(٤) c.f. Ribot : Essai sur L'Imagination créatrice Paris; 1928, Spearman : Creative Mind, London, 1930.

c.f. Roustan : op. c., p. 297; Guillaume : op. c., p. 220.

(٥)

ب — تعريف التخيل عند الفلاسفة المتقدمين :

يعرف أفلاطون التخيل بأنه مصور أو رسام يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس ، ويأخذ من الحواس موضوعات الحس التي تصبح مادة التفكير^(١). وفي هذا التعريف يشير أفلاطون إلى وظيفتين هامتين للتخيل قد فصلهما ابن سينا فيما بعد بوضوح : إحداهما هي استعادة صور المحسوسات . وهذا هو ما يعنيه أفلاطون بتصوير أشباه الأشياء المحسوسة في النفس . والثانية هي استخدام الصور المحسوسة في التفكير.

ويعرف أرسطو التخيل $\Phiαντασία$ من وجهة نظر مختلفة ومن ناحية خاصة . فإن أرسطو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والإحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيداً لعمليات التفكير والابتكار ، وهي ما يهتم ابن سينا بتوضيحه في تعريفه للتخيل . يعرف أرسطو التخيل بأنه حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل^(٢) . وقد سبق أن أشرنا إلى نظرية أرسطو في طبيعة انفعال الحس الباطن ، وفي كيفية ظهور الصور الخيالية ، وذكرنا أن ظهورها ناتج عن وصول الانفعالات الحسية المتبقية في أعضاء الحس الظاهرة إلى المركز الداخلي للإحساس في القلب . فالتخيل عند أرسطو إذن هو انفعال أو حركة ناتجة عن وصول الانفعالات الحسية إلى الحس المشترك ، الذي هو أيضاً عضو التخيل عند أرسطو . وبما أن التخيل حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل ، فهو إذن شبيه بالإحساس^(٣) ، كما أن الصور الخيالية شبيهة بالإحساسات^(٤) غير أن التخيل أضعف من الإحساس ، لأن الحركة الحسية تضعف في طريقها إلى الحس المشترك.

Platon : Philebus 39 B-C, 38 E-40B (١)

Aristote : De Anima, III, 3, 429a 2-4, 3, 428b 10-15. (٢)

Ibid. III, 3, 428b 10-15 (٣)

Ibid. III, 8, 432 à 9 (٤)

ولذلك فإن أرسطو يعرف التخيل أحياناً بأنه إحساس ضعيف^(١) . أما فيما يتعلق بتوضيح وظائف التخيل المختلفة ، كالاستعادة والابتكار وما يتضمنه من عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعاني ، فإننا لا نجد عند أرسطو ذلك الاهتمام بدراستها الذي نجده عند ابن سينا .

ويعرف الفارابي التخيل في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » تعريفاً يخالف تعريف ابن سينا في جزء منه ، ويشابهه في جزء آخر . ويقول الفارابي . « . . ثم يحدث فيه (الإنسان) بعد ذلك (الإحساس) قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيّلة . فهذه تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق^(٢) » . فالفارابي إذن يدمج قوتي المصورة والمتخيّلة في قوة واحدة ، وينسب إليها وظيفة حفظ صور المحسوسات ، والتصرف في هذه الصور بالتفريق والجمع ولكنه يقول في « فصوص الحكم^(٣) » بالقوة المصورة ، ويجعل وظيفتها حفظ صور المحسوسات فقط . أما التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعاني فيجعلها الفارابي في « فصوص الحكم » لقوة خاصة هي المتخيّلة على نحو ما يقول ابن سينا . ولكننا لا نجد عند الفارابي دراسة مفصلة لوظائف التخيل كما نجد ذلك عند ابن سينا .

مما تقدم يتبين لنا أن ابن سينا قد فاق العلماء الذين تقدموه في دراسة التخيل . فميز بين وظائفه المختلفة ، ودرسها بوضوح لا نجده عند أحد من العلماء المتقدمين . وإن كان الفارابي قد أشار إلى وظيفتي التفريق والجمع إشارة مختصرة ، فإن شرح هاتين الوظيفتين وتوضيحهما لا نجده إلا عند ابن سينا .

(١) Aristote : Rhétorique I, XI;

(٢) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ — ٤٨ ، ص ٦١ .

(٣) فصوص الحكم ، ضمن مجموعة عيون المسائل ، ص ١٥٢ .

ح - تعريف التخيل في علم النفس الحديث :

هل يختلف تعريف التخيل عند ابن سينا عن التعريف الذي يقول به علماء النفس الآن ؟ لا يوجد في الواقع اختلاف أساسي . يعرف وليم جيمس^(١) التخيل بأنه القوة التي تستعيد نماذج أو صور *copies* الإحساسات الماضية . وهو يميز بين وظيفتين للتخيل : إحداهما مجرد استعادة الإحساسات كما كانت في الأصل ، وهو ما يسميه بالتخيل المستعيد *reproductive* . والثانية جمع عناصر متباينة من إحساسات مختلفة لتأليف مجموعات جديدة ، وهو ما يسميه بالتخيل المولف أو المبتكر *productive* .

ويقول روستان إن كلمة التخيل تعبر عن وظيفتين مختلفتين : إحداهما مجرد استعادة ، والأخرى تأليف وابتكار^(٢) *création* . ويقول أيضاً إن التخيل المبتكر يتضمن وظيفتين مختلفتين : هما التفريق *dissociation* والجمع *association* بين الصور والمعاني^(٣) . وفي هذا المعنى يقول ريبو Ribot « إن التخيل يتضمن وظيفتين أساسيتين : الواحدة سالبة وتخصيرية هي التفريق ، والأخرى موجبة ومؤلفة هي الجمع^(٤) » .

ويعرف دوجاس Dugas التخيل بأنه القوة التي بها تستعيد النفس الأشياء الغائبة ، وتبتكر أشياء لم توجد من قبل . فليس عمل التخيل منحصرأ في استعادة الصور الماضية ولكنه يقوم أيضاً بتأليف وابتكار صور جديدة^(٥) .

بدين لنا من ذلك أن ابن سينا قد سبق علماء النفس الحديثين في اكتشاف وظائف التخيل ، والوسائل التي يسلكها التخيل في القيام بهذه الوظائف . فقد قال

W. James : op. c., p. 302 (١)

Roustan : op. c., p. 296. (٢)

Ibid. p. 307 (٣)

Ribot : op. c., p. 13 seq. (٤)

Dugas : L'Imagination, Paris 1903, p. 3, 308 (٥)

ابن سينا بوظيفتي الاستعادة والابتكار وهما الوظيفتان الرئيسيتان للتخيل اللتان يهتم علماء النفس الحديثون بدراستهما . وقد اكتشف ابن سينا أيضاً الوصيلتين الرئيسيتين اللتين يسلكهما التخيل في عملية الابتكار وهما التفريق والجمع . ويهتم علماء النفس الحديثون اهتماماً كبيراً بدراسة هاتين العمليتين^(١) .

٢ — وظائف التخيل

أشرنا فيما تقدم إلى وظائف التخيل إجمالاً . وسنحاول الآن أن نشرح هذه الوظائف تفصيلاً .

١ — استعادة الصور والمعاني

١ — كيف تحدث الاستعادة :

ذكرنا أن من وظائف التخيل استعادة صور المحسوسات والمعاني الجزئية . ويقوم التخيل بهذه الوظيفة بالاشتراك مع الصورة والذاكرة من جهة ، ومع الحس المشترك والوهم من جهة أخرى . فهو أولاً ينكب على خزانتي الصور والمعاني ، يستعرض ما فيهما ، وينتقل من صورة إلى صورة ، أو من معنى إلى معنى . أو من صورة إلى معنى ، وبالعكس — وذلك بمقتضى قواعد وقوانين خاصة سنذكرها فيما بعد — وينتج عن ذلك أن تصبح الصور والمعاني التي يستعرضها التخيل أشد وضوحاً وأظهر فعلاً ، فتلوح الصور في الحس المشترك مركز الإدراك الحسي ، وتلوح المعاني في الوهم القوة المدركة للمعاني ، فتصبح بذلك مدركة بالفعل أي متخيلة^(٢) . يقول ابن سينا « ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائماً الانكباب على خزانتي المصورة والذاكرة ، دائماً العرض للصور مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة ، منتقلة منها إلى ضد أو نداء أو شيء هو منها بسبب . وهذه

(١) Ribot : op. c., p. 13-26.

(٢) الشفاء ج ١ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

طبيعتها^(١) . ويقول ابن سينا أيضاً إنه إذا لم يعطل فعل التخيل انشغال النفس بالحواس الظاهرة أو بالعقل « أمكن التخيل حينئذ أن يقوى ، ويقبل على الصورة ويستعملها ، ويتقوى اجتماعهما معاً ، فتصير الصورة أظهر فعلاً ، فتلوح الصورة التي في الصورة في الحاس المشترك ، فترى كأنها موجودة خارجاً . لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيه الحاس المشترك^(٢) » . وكذلك فإن إقبال المتخيلة على الحافظة الذاكرة يجعل المعاني المحفوظة أظهر فعلاً فتلوح في القوة الوهمية فتدرك .

ويجب أن نشير هنا إلى نقطة اختلاف هامة بين ابن سينا وبين علماء النفس الحديثين . فالتخيل عند ابن سينا يتصرف في الصور المحسوسة الجزئية والمعاني الجزئية المدركة من المحسوسات . أما المعاني العقلية الكلية فليس للتخيل ولا لأية حاسة أخرى من الحواس الباطنة سلطان عليها . إذ أن الحواس لا تدرك إلا الجزئيات . أما المعاني الكلية فهي موضوع العقل وحده . وهذه التفرقة التي نجدها عند ابن سينا بين الوظائف الحسية وبين العقل غير موجودة عند علماء النفس الحديثين ؛ لأن الوظائف البسيكولوجية التي يعتبرها ابن سينا وظائف حسية هي في رأى علماء النفس الآن وظائف عقلية . وينتج عن هذا الاختلاف بين علماء النفس الحديثين وبين ابن سينا أن التخيل في علم النفس الحديث يتصرف في المعاني الكلية المجردة كما يتصرف في المعاني الجزئية والصور المحسوسة .

يقول دوجاس إن التخيل يتصرف في دائرة المعاني البحتة المجردة كما في دائرة الأشياء الحسية ، في نطاق الأمور الروحية أو المادية ، النفسية أو الطبيعية . فالتفرقة القديمة بين العقل والتخيل ، وبين المعنى *idée* والصورة *image* قد تلاشت . وإذا كانت المعاني المجردة والكلية ليست من إنتاج التخيل ، فإن هذه المعاني تصبح

(١) نفس المصدر ، ص ٣٣٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ، ص ٣٣٥ . انظر أيضاً الفصل الخامس عشر

على الأقل مادة يتصرف فيها التخيل . وهى فى هذا الصدد لا تتميز عن الصور الحسية^(١) .

و باختصار ينحصر عمل التخيل عند ابن سينا فى دائرة المعرفة الحسية ، أى فى دائرة الصور المحسوسة الجزئية والمعانى الجزئية .

ب — اختلاف الأشخاص فى قوة التخيل المستعيد :

إن الصور التى يستعيدھا التخيل قد تكون بصرية أو سمعية أو ذوقية أو شمّية أو لمسية . وقد يكون التخيل أكثر استعداداً لاستعادة نوع ما أو عدة أنواع من هذه الصور . ومن هنا ينشأ اختلاف قوة التخيل بين الأشخاص ؛ فبعضهم يكون أكثر استعداداً للصور البصرية . وبعضهم أكثر استعداداً للصور السمعية ، وهكذا بحيث يمكن تصنيف التخيل ، كما فعل جالتون Galton وشاركوت Charcot فى العصر الحديث ، إلى عدة أنواع : تخيل بصرى ، وتخيل سمعى ، وتخيل ذوقى ، وتخيل شمى ، وتخيل لمسى . يقول ابن سينا عن قوة الخيال « وهذه القوة إنما تكون قوية إذا كان الإنسان قادراً على جودة حفظ صور المحسوسات ، مثل الأشكال والنقوش والحلو والمذوقات والأصوات والنغم وغيرها . فإن من الناس من يكون له فى هذا الباب قوة تامة حتى إن الفاضل من المهندسين ينظر فى الشكل المخطوط نظرة واحدة ، فيرسم فى نفسه صورته وحروفه ، ويقضى المسألة إلى آخرها ، مستغنياً عن معاودة النظر فى الشكل . وكذلك حال قوم بالقياس إلى النغم ، وحال قوم بالقياس إلى المذوقات وغير ذلك »^(٢)

ومن ذلك نرى أن ابن سينا قد سبق بعدة قرون جالتون وشاركوت اللذين كانت لأبحاثهما فى هذا الموضوع فى أواخر القرن التاسع عشر أهمية كبيرة فى علم النفس

(١) Dugas : op. c., p. 2.

(٢) القانون ، ج ٣ ، ص ٢٨٤ .

الحديث. فقد قام جالتون^(١) بعدة إحصائيات لمعرفة قوة التخيل في أشخاص مختلفة، استنتج منها أن الأشخاص يختلفون فيما بينهم في المقدرة على استعادة أنواع معينة من الصور. واستنتج شاركوت من أبحاثه عن فقدان المقدرة على الكلام aphasia أن الأشخاص يختلفون في أنواع الصور التي يستخدمونها في التفكير. فالبعض يفكر بالاستعانة بصور بصرية، والبعض الآخر بصور سمعية وهكذا. أى أن أنواع التخيل تختلف في الأشخاص المختلفة^(٢). وكلام ابن سينا الذى ذكرناه سابقاً يدل على أنه سبق جالتون وشاركوت في ملاحظة اختلاف قوة التخيل في استعادة أنواع معينة من الصور.

ح — شروط الاستعادة التلقائية L'évocation spontanée

يجب أن تتوفر بعض الشروط الخاصة حتى تصبح استعادة الصور والمعاني سهلة وسريعة. وقد علمنا مما تقدم أن استعادة إحساساتنا الماضية وظيفية بسلوكية تشترك في القيام بها مع التخيل المصورة والحافظة من جهة، والحس المشترك والوهم من جهة أخرى. فلا بد إذن لكي تحدث الاستعادة من توفر العلاقة الضرورية بين التخيل وبين هذه القوى. وهذه العلاقة لا تتوفر دائماً، بل يعوقها في حياتنا العادية أمور كثيرة. وتفسير ذلك في رأى ابن سينا هو أن النفس الإنسانية لا تستطيع في وقت واحد أن تستخدم جميع قواها. بل إنها إذا استخدمت قوة ما ضعف استخداما للقوى الأخرى. فإذا اشتغلت النفس مثلاً بالإحساس الظاهر، ضعف اشتغالها بالإحساس الباطن. وإذا انكبت على أفعال القوة الشهوانية، ضعفت أفعال القوة الغضبية، وبالجملة إذا اشتغلت بالأفعال الحركية، ضعفت الأفعال الإدراكية. ثم إن من شأن وظيفة التخيل الخاصة بالاستعادة التلقائية أن تضعف إذا شغلت النفس

(١) cf. Galton : *Inquiries into Human faculty*, p. 83-114; W. James: *op. c.*, p. 303

seq; Roustan : *op. c.*, 299.

(٢) William James : *op. c.*, p. 309-310; Roustan : *op. c.*, p. 299-300.

بالإحساس الظاهر أو بالعقل^(١) . ذلك لأنه في الحالة الأولى تكون المصورة مشغولة باستثبات صور المحسوسات الواردة إليها من الخارج ، كما تكون الحافظة مشغولة باستثبات المعاني . وبذلك تشغل هاتان القوتان عن الالتفات إلى التخيل والانصياع له ، فيمتنع عمل التخيل أو يضعف ، لأن العلاقة الضرورية بين التخيل وبين المصورة والحافظة -- وهي عبارة عن إقبال كل منها على الآخر واشتراكما معاً في العمل -- غير متوفرة . وكذلك يكون الحس المشترك والوهم مشغولين بإدراك ما يرد إليهما من خارج ، فيضعف إدراكهما لما يرد إليهما من داخل . وفي الحالة الثانية يكون التخيل مشغولاً في خدمة العقل باستعادة ما يحتاجه العقل من الصور والمعاني المعينة اللازمة له في عمليات التفكير . ويكون عمل التخيل في هذه الحالة تابعاً لإرادة العقل ، مجبراً على العمل الذي يوجهه إليه ، بحيث لا يكون للتخيل الحرية في التصرف في الصور والمعاني كما يشاء ، مثلما يحدث في الاستعادة التلقائية ، وخاصة أثناء الأحلام . وقد يكون إضعاف العقل لعمل التخيل ناتجاً عن إشرافه عليه ، ومنعه من تخيل أشياء لا تطابق الواقع ، أو لا تتفق مع مجرى الظروف الحاضرة . ويلاحظ مما تقدم أن ابن سينا يميز بين العمل الاختياري الذي يقوم به التخيل ، وبين العمل الإجباري الذي ينساق إليه التخيل في خدمة العقل وتحت إشرافه . ويظهر أن ابن سينا يميل إلى اعتبار العمل الأول -- وهو الاستعادة التلقائية ويتضمن الأحلام أيضاً -- العمل الرئيسي الطبيعي للتخيل . ويفهم هذا من كلمتي (خاص) و (طباعها) في العبارتين الآتيتين . يقول ابن سينا « . . . القوة المتخيلة قد تصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين » . وهذان الوجهان هما انشغال النفس بالحواس الظاهرة وبالعقل . ويقول أيضاً « . . . لا تتمكن المتخيلة لذلك (حينما تكون في خدمة العقل) من التصرف على ما لها أن تصرف عليه بطباعها (وهو الاستعادة التلقائية) » . وهذا صحيح فيما يتعلق بالحيوان . أما فيما يتعلق بالإنسان فإن وظيفة التخيل الرئيسية والطبيعية

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٥ .

هى استعادة الصور التى يحتاج إليها العقل فى التفكير. أما الاستعادة التلقائية والأحلام فوظائف ثانوية تحدث عند توقف التخيل عن القيام بعمله الرئيسى فى خدمة العقل . وعلى ذلك فشروط التخيل التى يذكرها ابن سينا والتى أشرنا إليها سابقاً . هى فى الواقع شروط لبعض وظائف التخيل ، أى هى شروط للاستعادة التلقائية والأحلام . وهى أيضاً شروط للهوسة التى تكلمنا عنها سابقاً . ثم إن وظيفة الاستعادة التلقائية ليست خاصة باستعادة صور مفردة ، أو استعادة إحساساتنا الماضية كما كانت فى الأصل ، بل قد تكون الاستعادة التلقائية أيضاً مُبتكرة كما يحدث فى الأحلام .

د — قوانين الاستعادة :

ما هو النظام أو القاعدة التى يتبعها التخيل فى استعادة الصور والمعانى ؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن تفسير استعادة بعض الصور أو المعانى المعينة دون غيرها ؟ قد اهتم علماء النفس بدراسة هذا الموضوع منذ أفلاطون وأرسطو واهتم ابن سينا أيضاً بالتنويه إلى الدور الهام الذى تلعبه هذه القوانين فى تذكر تجاربنا الماضية ، وإن كانت دراسته لهذا الموضوع تنقصها الدقة والوضوح .

يقول ابن سينا . « ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائماً الانكباب على على خزائنى المصورة ، والذاكرة ، ودائمة العرض للصور ، مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة ، منتقلة منها إلى ضد أو ند أو شىء هو منه بسبب . وهذه طبيعتها . وأما اختصاص انتقالها من الشىء إلى ضده دون نده ، أو نده دون ضده ، فيكون لذلك أسباب جزئية لا تحصى . وبالجملة يجب أن يكون أصل السبب فى ذلك أن النفس إذا جمعت بين مراعاة المعانى والصور ، انتقلت من المعنى إلى الصورة التى هى أقرب إليه ، إما مطلقاً ، وإما لاتفاق قرب عهد مشاهدتها لتألفهما فى حس أو فى وهم . وانتقلت كذلك من الصورة إلى المعنى . ويكون السبب الأول الذى يخص صورة دون صورة ، ومعنى دون معنى ، أمراً قد ورد عليه من الحس خصه .

به ، أو من العقل أو الوهم فخصه به ، أو لأمر سماوى ...^(١)

ومن هذا نرى أن ابن سينا يشير إلى قوانين تداعى الصور والمعانى الثلاثة المعروفة فى علم النفس الحديث^(٢) . وهى قانون التشابه *loi de similarité* وقانون التضاد *loi de contraste* ، وقانون المصاحبة *loi de contiguité* وقد أشار أرسطو من قبل إلى هذه القوانين الثلاثة فى كتاب الذكر والتذكر^(٣) . ويشير ابن سينا إلى ثلاثة مصادر تستمد منها قوانين تداعى الصور والمعانى وجودها وقوتها . المصدر الأول هو الحس . فبالحس يقف الإنسان على التشابه أو التضاد بين الأشياء ، أو على مصاحبتها فى الزمان أو المكان . والمصدر الثانى هو العقل . فإننا مثلاً ناستعمل العقل نستطيع أن نقف على أن شيئاً ما هو علة لشيء آخر ، أو نتيجة له ، أو غير ذلك من العلاقات الخاصة بين الأشياء التى توضحها لنا العلوم المختلفة . والمصدر الثالث سماوى أى من العقل الفعال . وسنوضح ذلك فيما بعد عند كلامنا عن الرؤيا .

٢ - الابتكار

لا يقتصر عمل التخيل على الاستعادة فقط ، وإنما يقوم التخيل أيضاً بابتكار صور جديدة لم يدركها الحس من قبل بذاتها . فليس التخيل إذن مستعيداً فقط *reproductrice* ولكنه أيضاً مبتكر *productrice, créatrice* وقد أشار أرسطو من قبل إلى وظيفة التخيل الابتكارية فى صدد كلامه عن التخيل الشاعرى الذى يصوغ صور

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

(٢) لا يفرق أغلب علماء النفس الحديثين بين كلمة صورة *image* ومعنى *idée* فى صدد الكلام فى هذا الموضوع . فهم يقولون تداعى المعانى *association des idées* ويقصدون بذلك تداعى الصور الحسية والمعانى المجردة على السواء . أما ابن سينا فإنه يفرق بين الصور الحسية وبين المعانى الجزئية من جهة ، وبين المعانى الكلية من جهة أخرى . ويتبنى مذهبه اعتبار قوانين التداعى خاصة بالصور الحسية والمعانى الجزئية .

(٣) Aristote : *De memoria et reminescensia.*, 451b 17-23; Beare; op. c., p.315, 317;

Wallace : *Aristotle's psychology*, Cambridge, 1882, p. XCV.

الطبيعة في صور فنية^(١). ولكنه لم يدرس هذه الوظيفة الابتكارية دراسة بسلوكية دقيقة كما فعل ابن سينا الذي حلل وظيفة الابتكار تحليلاً علمياً دقيقاً ، يقرب كثيراً مما يذهب إليه علماء النفس في العصر الحديث . يرى ابن سينا أن التخيل المبتكر يقوم بوظيفتين هما التفريق dissociation بين الصور والمعاني ، والتأليف association بينها على هيئة جديدة لم يدركها الحس من قبل^(٢). ويعنى علماء النفس الحديثون بدراسة هاتين الوظيفتين البسيكولوجيتين . ولهم في ذلك أبحاث مختلفة نخص بالذكر منها ذلك الفصل الهام الذي خصصه ريبولدراستها في كتابه التخيل المبتكر^(٣). ومن الأبحاث التي تثار عادة في صدد هذا الموضوع البحث فيما إذا كان التخيل المبتكر يقوم بالفعل بابتكار وخلق صور جديدة . وإلى أي حد يمكن اعتبار التخيل مبتكراً . والرأي المسلم به غالباً بين علماء العصر الحديث هو أن الابتكار الذي ينسب إلى التخيل ليس خلقاً لصور جديدة لم تُدرك بالحس من قبل ، وإنما هو في الواقع عبارة عن تنظيم وجمع للصور المكتسبة من الحس سابقاً على هيئة جديدة^(٤). وهذا هو رأي ابن سينا أيضاً . فالابتكار عنده راجع في الأغلب إلى نشاط التخيل في عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعاني المدركة بالحس . ولكن لا ينبغي أن نفصل عن مصدر آخر مهم للابتكار له أهميته الكبيرة في نظر ابن سينا ، هو الإلهام والوحي . وهو قبول القوة التخيلية للصور عن الملكوت أو العقل الفعال ، وقد يحدث هذا في اليقظة فيكون وحياً أو إلهاماً ، كما يحدث في النوم فيكون رؤياً^(٥).

(١) Aristote; Poetica, 1455 a 32-4; Beare : op. c., p. 305.

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩١ ، ٣٣٣ ؛ النجاة ص ٢٦٦ .

(٣) Ribot : op. c., ch. I., p. 13-26; cf. Dugas :

L'Imagination, p. 206-207.

(٤) Dugas : op. c., p. 313-314; Roustan : op. c., p. 302.

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٦ — ٣٣٨ ؛ رسالة الفيض الإلهي ، صورة فوتوغرافية موجودة بدار الكتب الملكية بمصر مأخوذة عن مخطوطة محفوظة بالمتحف البريطاني .

٣ - دور التخيل في التفكير

يميز ابن سينا بين نوعين من التخيل ، أو علي الأصح بين وظيفتين مختلفتين للتخيل . إحداهما خاصة بالإدراك الحسي فقط . وذلك حينما يكون نشاط التخيل منحصراً بين المصورة والحافظة ، ومقتصراً على خدمة الحس المشترك والوهم في دائرة الإدراك الحسي المحض بدون أن يكون له أية علاقة بالعقل . وهذا هو التخيل الخاص بالحيوان . ويشترك فيه الإنسان أيضاً حينما يعمل بدون إشراف العقل . والوظيفة الثانية خاصة بمعاونة التخيل للعقل في التفكير . وذلك بأن يقوم التخيل بتقديم الصور والمعاني اللازمة للعقل في التفكير . وهذه الوظيفة خاصة بالإنسان دون الحيوان . وهذا معنى قول ابن سينا عن القوة المتخيلة أنها « تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية »^(١) . وقوله عنها أيضاً « . . إذا استعملتها العقل تسمى متفكرة ، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة »^(٢) .

وأصل هذه التفرقة موجود عند أرسطو الذي يميز بين نوعين للتخيل : أحدهما حسي موجود في الحيوان ويشترك فيه الإنسان أيضاً ، والآخر عقلي أو مفكر وهو خاص بالإنسان وحده . يقول أرسطو « . . والتخيل قد يكون عقلياً أو حسياً ، والأخير تشترك فيه الحيوانات الأخرى أيضاً »^(٣) . ويقول أيضاً « . . فالتخيل الحسي كما قلنا موجود في الحيوانات الأخرى أيضاً . أما التخيل المفكر فلا يوجد إلا في الحيوانات العاقلة »^(٤) .

ومن هذا يتبين لنا أن التخيل يصبح عقلياً أو مفكراً كما يقول أرسطو وابن سينا

(١) الشفاء ، ج ١ ص ٢٩١ ؛ النجاة ص ٢٦٦ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣ .

(٣) Aristote : De Anima III, ch. 10, 433b 28-30. (٣)

Ibid, III 11, 434a 5-7; c.f. Tricot, note 1, page 208; Beare : op. c., p. 297-298. (٤)

حينما يعمل في خدمة العقل ، أى حينما يشترك مع العقل في عملية التفكير . وهنا تظهر لنا مشكلة تحتاج إلى مناقشة . فهل يفكر الإنسان باستخدام صور خيالية ؟ أم أنه يفكر بدون صور خيالية ؟

ويظهر أن أفلاطون الذى يفصل بين النفس الحساسة والنفس العاقلة ، أى بين الإحساس وبين العقل كان يعتقد أن العقل يفكر بدون صور خيالية . لأن التفكير عنده هو تذكر المثل وتأملها ، وهى معان مجردة لاتدرك بالحس . أما أرسطوفانه يقول بوجود علاقة بين الإحساس وبين العقل ، ويذهب إلى أن المعرفة موضوعية مكتسبة من الحس^(١) . ولذلك فهو يصرح فى كثير من المواضع بأن العقل لا يستطيع التفكير بدون صور . يقول أرسطو « . . لا تفكر النفس أبداً بدون صورة^(٢) . » ويقول أيضاً « . . التعقل مستحيل بدون تخيل^(٣) » . فكما أن التخيل لا يحدث بدون إحساس ، كذلك العقل لا يحدث بدون تخيل أى بدون صور^(٤) . وقد قال سبنوزا Spinoza فيما بعد بمثل هذه النظرية . ولا يزال كثير من علماء النفس فى العصر الحديث يأخذون بها . وقد أيدت هذه النظرية أبحاث جالتون وشاركوت التى أشرنا إليها سابقاً^(٥) . ويعارضهم جماعة آخرون يذهبون إلى أن التفكير يحدث بدون استخدام صور ذهنية منهم مارب Marbe وبوهر K. Bühler ومور T. V. Moore وأفلنج Aveling ومارتن L. Martin وكثيرون غيرهم^(٦) .

ما هو رأى ابن سينا فى هذا الموضوع ؟ من الثابت أن ابن سينا ينسب إلى التخيل دوراً فى التفكير ، وذلك بدليل قوله إن القوة المتخيّلة تُسمى متفكرة حينما

Aristote : De Anima, III, 11, 432a 7-14.

(١)

Ibid : III, 7, 431a 16-17.

(٢)

Aristote : De Memoria et Reminiscensia, 449b 31; cf. Beare, op. c., p. 297-298; . (٣)

Ross : op. c., p. 207-208; Hicks op. c., IXI; Soury, op. c., p. 153-159.

Aristote : De Anima, 427b 14-16.

(٤)

(٥) انظر ص ١٨٤—١٨٥

Spearman : op. c., V. 1, p. 275 seq.

(٦)

يستخدمها العقل . ففي هذا تصريح واضح بتعاون التخيل مع العقل في التفكير .
فما هو الدور الذي يؤديه التخيل في عملية التفكير ؟ وما هي قيمته ؟

يتفق ابن سينا مع أرسطو إلى حد ما في الاعتراف بأهمية الإدراك الحسي في اكتساب المعرفة . ولكنه لا يذهب في ذلك إلى الحد الذي يذهب إليه أرسطو فيعتبر الإحساس أساس المعرفة ، وبدونه لا تكون معرفة ولا تفكير . ولكنه يكتفي باعتبار الإدراك الحسي مرحلة أولية ضرورية تهئ النفس للإدراك العقلي الذي هو في الحقيقة غير مُكتسب من الحواس . وهو كذلك يتفق مع أفلاطون وأفلاطون في القول بوجود العقولات وجوداً مستقلاً خارج العقل الإنساني (في العقل الفعال في مذهب ابن سينا) ، بحيث تصبح المعرفة إلى حد ما شيئاً لا يستمد من الحواس وإنما يكتسب من عالم العقولات على سبيل الفيض والإلهام . والرأي الأول يذهب إلى أن التفكير يحدث باستخدام صور خيالية . ويذهب الرأي الثاني إلى أن التفكير هو تأمل المعاني العقلية البحتة بدون مشاركة التخيل المختلط بالصور الحسية . ولكن كيف استطاع ابن سينا التوفيق بين هذين المذهبين المتقابلين : المذهب الحسي الأرسطي ، والمذهب العقلي الأفلاطوني ؟

يقول ابن سينا عن القوة العاقلة « ... هذه القوة تستفيد من الحس صوراً عقلية ، وذلك بأن^(١) تعرض على ذاتها الصور التي في القوة المتصورة والقوة الحافظة باستخدام التخيلة والوهمية ، فتجدها قد اشتركت في صور وافترقت في صور ، وتجد بعضها ذاتية وبعضها عرضية . ثم تجعل كل واحدة من هذه الصور المشتركة والخاصية والذاتية والعرضية صورة واحدة عقلية كلية على حدة . فتستنبط بذلك الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض العقلية^(٢) » . ويقول أيضاً « إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحصل لها من

(١) في الأصل « وهي أن تعرض على » وقد صححتها كما ذكرت .

(٢) مبعث عن القوى النفسانية ، ص ٦٠ .

الجزئيات أمور أربعة . أحدها انتزاع الذهن الكلّيات المفردة من الجزئيات ، على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ، ومراعاة المُشْتَرَك فيه والمتباين به ، والذاتى وجوده والعرضى وجوده . فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصوّر بمعاونة الخيال ^(١) والوهم .. ^(٢) .

من هذا يتبين أن العقل يستعين بالتخيّل في انتزاع الكلّيات من الجزئيات المُدرّكة بالحس . وذلك بأن يستعرض العقل بواسطة التخيّل والوهم هذه الجزئيات المحفوظة في المصورة والحافظة ، فيستنبط منها المعانى الكلّية ، ويستمد منها مبادئ التفكير . وإلى هذا الحد يمكن القول بأن "العقل يستعين بالصور في التفكير ولكن ليس هذا إلا مرحلة أولية من مراحل التفكير . هى مرحلة استنباط وجمع لمادة التفكير . مرحلة تهيؤ واستعداد فقط . أما عمل العقل الخاص وهو تعقل المعقولات الكلّية المجردة فهو مرحلة أخرى تأتى بعد ذلك ، لا يستعين العقل فيها بالحواس ولا بالصور الخيالية ، وإنما يستعين فى ذلك فقط بالعقل الفعّال الذى يمدّه بالمعقولات على سبيل الفيض والإلهام . يقول ابن سينا « . . كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المُثُل المعنوية التى فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق » ^(٣) . وحينئذ يكون التفكير مستقلاً عن التخيّل ، ويحدث بدون صور خيالية . وبذلك يتم لابن سينا الجمع والتوفيق بين المذهب الأرسطى والمذهب الأفلاطونى المتقابلين .

(١) يستعمل ابن سينا أحياناً كلمة « الخيال » ويعنى بها « التحيل » أى القوة المتخيلة . وهذا هو معنى « الخيال » هنا . وقد رأينا من قبل يسمى القوة « المصورة » الخيال .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ .

(٣) الإشارات ج ١ ، ص ١١٦ .

٤ - الأحلام

١ - سبب الأحلام :

تعمل المتخيلة في النوم كما في اليقظة . بل قد يكون عملها أثناء النوم أوضح وأقوى ، إذ تكون المتخيلة حينئذ متحررة من القيود التي تلحق بها من الحواس الظاهرة والعقل فتعوقها عن أفعالها الخاصة . ذلك لأن النفس إذا اشتغلت بقوة أو بعدة قوى شُغلت عن استعمال القوة الأخرى . فإذا اشتغلت مثلاً باستعمال الحواس الظاهرة في إدراك المحسوسات الخارجية ضعفت الأفعال الخاصة بالحواس الباطنة . وكذلك إذا اشتغلت النفس باستعمال العقل ضعفت أفعال الحواس الظاهرة والباطنة . أما إذا كانت النفس وادعة معتزلة غير مشغولة باستعمال قوة ما ، فإنه يعرض لأقوى القوى أن تغلب فتنشط في القيام بأفعالها الخاصة . وهذا السكون والاعتزال إما يكون لآفة أو لضعف يعوق النفس عن استعمال قواها المختلفة كما يحدث في الأمراض والخوف . وإما يكون ذلك بسبب سكون القوى أثناء النوم^(١) . يقول ابن سينا « . . ثم إن القوة المتخيلة قوة قد تصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين . تارة مثلما يكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة ، وصرف القوة المصورة إلى الحواس الظاهرة ، وتحريكها بما يورد عليها منها ، حتى لا تسلم للمتخيلة المفكرة . فتكون المتخيلة مشغولة عن فعلها الخاص ، وتكون المصورة أيضاً مشغولة عن الانفراد بالمتخيلة ، ويكون ما يحتاجان إليه من الحس المشترك ثابتاً واقعاً في شغل الحواس الظاهرة . وهذا وجه . وتارة عند استعمال النفس إياها في أفعالها التي تتصل بها من التميز والفكرة . وهذا على وجهين : أحدهما أن تستولى على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك معها في تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح . ولا تتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرف عليه بطباعها .

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٣٥ .

بل تكون منجزة مع تصريف النفس النطقية إياها انجراراً . والثاني أن تصرفها عن التخيلات التي لا تطابق الموجودات من خارج ، فتكفها عن ذلك استبطالاً لها ، فلا تتمكن من شدة تشبيحها وتمثيلها . فإن شغلت المتخيلة من الجهتين جميعاً ضعف فعلها . وإن زال عنها الشغل من الجهتين كليهما — كما يكون في حال النوم ، أو من جهة واحدة كما يكون عند الأمراض التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتميز ، وكما عند الخوف حتى تضعف النفس ويكاد يجوز ما لا يكون ، وتكون منصرفة عن العقل جملة لضعفها ، ولخوفها وقوع أمور جسدية ، فكأنها تترك العقل وتديره — أمكن التخيل حينئذ أن يقوى ، ويقبل على المصورة ويستعملها ، ويتقوى اجتماعهما معاً ، فتصير المصورة أظهر فعلاً ، فتلوح الصورة التي في المصورة في الحاس المشترك ، فتري كأنها موجودة خارجاً . لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيه ، وإنما يختلف بالنسبة . . (١) »

هذا هو التفسير العام البيولوجي والبيسيكولوجي لأسباب حدوث الأحلام عند ابن سينا . فاستدعاء الصور والمعاني قد يحدث عن قصد وتوجيه من العقل ، ويكون ذلك تخيلاً وابتكاراً . وقد يحدث ذلك من تلقاء نفسه ، ومن غير قصد ، وبدون إشراف من العقل ، فيكون خيالات اليقظة وأحلام النوم . وبما أن هذه الخيالات والأحلام تحدث أثناء توقف الحواس الظاهرة وسكون العقل ، فإنها تبدو كأنها حقيقية ، حيث لا يجد الرائي لها أى اعتراض أو تصحيح لا من الحواس ولا من العقل .

والأحلام عند أرسطو وظيفة للتخيل أيضاً . وهو يفسر أسباب حدوثها تفسيراً فسيولوجياً بحثاً سبق أن أشرنا إليه عند كلامنا عن تعريف الإحساس الباطن (٢) . فهو يفسرها بحركة التأثيرات المتبقية في أعضاء الحواس الظاهرة ، وانتقالها بوساطة

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٥ — ٣٣٦ ؛ الإشارات ج ١ ، ص ١٣٠ — ١٣٣ .

(٢) فصل ١١

الدم إلى مركز الإحساس الداخلى ، حيث يحدث عن ذلك التخيل والأحلام . وهو يلاحظ أيضاً أن ذلك يحدث فى الأغلب عند سكون الحواس والعقل^(١) .

ولا يزال علماء النفس إلى الآن يعتبرون خيالات اليقظة وأحلام النوم وظائف سيكولوجية متعلقة بوظيفة التخيل ، تحدث فى الأغلب عند سكون الحواس والعقل . يقول دلاكروا Delacroix إن خيالات اليقظة وأحلام النوم تحدث فى حالات خاصة ، يضعف فيها نشاط العقل والحواس ، كما يحدث أثناء النوم^(٢) . ويقول دوجا إن التخيل على العموم ، لا المستعيد فقط وإنما المبتكر أيضاً ، يكون أتمّ فعلاً أثناء توقف الوظائف العقلية الأخرى^(٣) . وفى هذا المعنى يقول برجسون Bergson لكى نستعيد الماضى فى شكل صورة خيالية يجب أن نكون قادرين على تخليص أنفسنا من أفعال اللحظة التى نحن فيها^(٤) .

ب — الإحساسات الخارجية وتأثيرها فى الأحلام :

شرحنا فيما تقدم الأسباب العامة لحدوث التخيل والخيالات والأحلام . غير أن هناك مؤثرات أخرى هامة لها تأثير كبير فى الأحلام . من ذلك الإحساسات التى تحدث أثناء النوم عن مؤثرات خارجية . فإنه بالرغم من أن ابن سينا يقول كما رأينا سابقاً إن الحواس الظاهرة تتعطل أثناء النوم ، إلا أنه يلاحظ أيضاً أنها لا تتعطل نهائياً ، بل يمكن أن تحس هذه الحواس إحساساً ضعيفاً ببعض المؤثرات الخارجية . وتكون هذه الإحساسات التى تحدث أثناء النوم سبباً للأحلام . يقول ابن سينا . . . ومن عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حر أو برد حُكى له أن ذلك

(١) Aristote : De Insomniis, ch. III, 460b 30-461b انظر فصل ١١

(٢) H. Delacroix : Le Rêve et la Rêverie, dans Nouveau Traité de Psychologie (٢)

V, 1936, p. 94.

Dugas, op. c., p. 175-176. (٣)

H. Bergson : Matière et Mémoire, translated by N.M. Pauland W.S., Palmer, (٤)

London, 1929, p. 94.

العضو منه موضوع في نارٍ أو في ماء بارد^(١) .

وقد دلت التجارب العلمية الحديثة التي قام بها موري^(٢) Maury وهرفي دي سان دنيس^(٣) Hervey de St. Denis ومورلي فولد^(٤) Mourly Vold وكورننج Korning وويجاند Weygandt على أن للإحساسات الخارجية تأثيراً في الأحلام .
فمثلاً قد يحلم النائم الذي يشعل بجانبه ضوء أنه يشاهد احتراق شيء ما .

ح — الإحساسات العضوية الداخلية وتأثيرها في الأحلام :

وهناك مصدر آخر هام له تأثير كبير في الأحلام ، وهو ما يتعلق بالإحساسات العضوية الداخلية التي تجد في حالة النوم وسكون القوى النفسية مجالاً للظهور والنشاط^(٥) . يقول ابن سينا « . فإن القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها إنما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت ، بل أكثر ما يكون ذلك منها إنما يكون إذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها . والأمور التي هي أقرب إليها منها طبيعية ومنها إرادية . فالطبيعية هي التي تكون من ممازجة قوى الأخلاط للروح التي تمتطياها القوة المصورة والمتخيلة ، فإنها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها . وقد تحكى أيضاً ما يتكون في البدن من أعراض ، مثل ما يكون عند ما تتحرك القوة الدافعة للمنى إلى الدفع ، فإن المتخيلة حينئذ تحاكي صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها . ومن كان به جوع حكيت له ما كولات . ومن كان به حاجة إلى دفع فضل حكي له موضع ذلك . . . »^(٦)

ولهذه الأحلام التي تنشأ عن الإحساسات العضوية الداخلية أهمية طبية إذ أنها

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .

(٢) N. Vaschide : Le Sommeil et les Rêves, Paris 1920, ch. II, p. 114 seq. (٢)

Ibid, ch. III, p. 136 seq. (٣)

Ibid, ch. V, p. 197 seq. (٤)

N. Vaschide et H. Piéron : La psychologie du rêve au point du vue médicale, p. 9. (٥)

(٦) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .

تدل في الغالب على حالة الجسم العضوية وما يحدث فيه من تغيرات يمكن أن يستدل منها على حالات مرضية خاصة ، أو على ابتداء حالات مرضية ستقع في المستقبل .

وقد اهتم فاشيد Vaschide وبيرون Piéron بدراسة هذا الموضوع في كتابهما (La Psychologie du Rêve au point du vue médicale) ^(١)

وفي هذا الكتاب نجد أمثلة كثيرة تدل على علاقة الأحلام بالأمراض ودلالاتها عليها . وقد اهتم ابن سينا في دراساته الطبية ، قبل ذلك بعدة قرون ، ببيان دلالة الأحلام على الأمراض . يقول ابن سينا في كتاب القانون في الطب إن من العلامات والأعراض التي تدل على غلبة الدم على الأخلاط الأخرى الأحلام بالأشياء الحمراء . ومن علامات غلبة البلغم الأحلام بالمياه والأنهار والثلوج والأمطار والبرد . ومن علامات غلبة الصفراء الأحلام بالنيران والرايات الصفراء . ومن علامات غلبة السوداء الأحلام بالأشياء السوداء وبالخاف ^(٢) . ويقول أيضاً في الاستدلال من الأحلام على الأمراض الدماغية . . . إن كثرة رؤية الأشياء الصفراء والحارة تدل على غلبة الصفراء . . . والأحلام المتشوشة تدل على حرارة ويبوسة ، ولذلك تنذر بأمراض حارة دماغية . وكذلك الأحلام المفزعة والتي لا تذكر تدل على برد ورطوبة في الأكثر . . . ^(٣)

وقد اهتم اليونانيون قديماً بدراسة علاقة الأحلام بالأعراض المرضية . نجد ذلك عند الفيثاغوريين ^(٤) وأقراط ^(٥) وجالينوس ^(٦) . واهتم أطباء العرب بهذه الدراسة

(١) N. Vaschide et H. Piéron : op. c., p. 7-8.

(٢) القانون ، ج ١ ، ص ٦٠ .

(٣) القانون ، ج ٣ ص ٢٨٤ ؛ رسالة الفيض الإلهي ، مصور بدار الكتب الملكية ، رقم ٣٩٤ .

(٤) Moreau de Sarthe : Dictionnaire des sciences médicales, Paris 1820, art.

Rêve, t. XLVIII, art : 8, p. 289; cf. Vaschide et Piéron : op. c., p. 11.

(٥) Hippocrate : De Songes, liv. IV; Du Régime, Oeuvres complètes, édit. Littré,

Paris 1839-1861, t. VI, p. 640 et 662; cf. Vaschide et Piéron; op. c., p. 12.

(٦) Galenus : De dignotione ex insomnis, ed. Kuhn : medicorum graecorum opera

quae exstant. Lips., 1823, t. VI, p. 822-825, cf. Vaschide et Piéron, p. 12;

Oeuvres complètes traduites par Daremberg, 1854 (De la tête...) t.I, Liv.

VIII, p. 524. De Mitu musculorum, etc., cf Vaschide et Piéron, p. 13.

أيضاً . نجد أثر ذلك عند الفارابي . يقول الفارابي إن القوة المتخيلة « تحاكي أيضاً ما تصادف البدن عليه من المزاج . فإنها متى صادفت مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة فيها . ومتى كان مزاج البدن يابساً حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي بها اليبوسة . وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته إذا إتمق في وقت ما من الأوقات أن كان مزاجه حاراً وبارداً ^(١) » . وفي هذا الصدد يقول المسعودي : « . . . وذهب الجمهور من المتطبيين في ذلك إلى أن الأحلام من الأخلاط . وترى بقدر مزاج كل واحد منها وقوته . وذلك أن الذين تشتعل أجسادهم من المرة الصفراء يرون في نومهم النيران ، والنواويس ، ودخاناً ، ومصاييح ، وبيوتاً تحترق ، ومدائن تلهب بالنار ، ونحو ذلك وما أشبهه . والغالب على مزاجه البلغم يرى بحوراً ، وأنهاراً ، وعيوناً ، وغدراناً ، وأحواضاً ، وخليجاناً كثيرة ، وأما واجاً . ويرى كأنه يسبح ، أو يصيد سمكاً ، ونحو ذلك وما قاربه . والغالب على مزاجه المرة السوداء يرى في منامه أجداثاً ، وقبوراً ، وأمواتاً ، وبكاء ، ونوحاً ، ورنيناً ، وصراخاً ، وأشياء مفزعة وأمور مفضعة ، ومكفنين بسواد ، وأسوداً . وأما الغالب على مزاجه الدم فإنه يرى خراً ، ونبیذاً ، ورياحين ، وقصوراً ، وغرفاً ، وزفناً ، وسروراً ، وفرحاً ، ومشاهدة أنواع الملامى أو بعضها ، والرقص ، والسكر ، والثياب ، والمصبغات من الحمر وغيرها ، وما لحق بأنواع السرور . ولا خلاف بين المتطبيين في أن الضحك واللعب على ما ذكرناه من أنواع السرور من الدم . وإن كان حزن وخوف من المرة السوداء . واحتجوا بضروب من الاحتجاج هذه جملها . . . ^(٢) »

ويذهب قاشيد وبيرون إلى أن المصريين القدماء قد سبقوا إلى هذه الدراسة . ولذلك فإنهما يظنان أن آراء اليونانيين والعرب في هذا الموضوع يحتمل أن تكون من أصل مصري ^(٣) .

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

(٢) المسعودي ، مروج الذهب ، طبعة أوربا ج ٣ ، ص ٣٦٠ — ٣٦٢ .

(٣) N. Vaschide et Piéron : op. c., p. 11, 17

د — استمرار أفعال اليقظة في الأحلام :

وهناك نوع آخر من الأحلام لا يكون ناشئاً عن إحساسات خارجية ، أو إحساسات عضوية داخلية ، وإنما يكون عبارة عن استمرار بعض الأفعال أو الأفكار التي تشغل الإنسان أثناء اليقظة ، حتى إذا نام استمرت المتخيلة مشغولة بها . وقد ذكرنا من قبل أن ابن سينا يقول إن المتخيلة تحكي أموراً قريبة إليها طبيعية وإرادية . الطبيعية هي الإحساسات العضوية الداخلية التي سبق الكلام عنها . « وأما الإرادية فأن يكون في همه النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمله وتدبره . فإذا نام الإنسان أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء ، وما هو من جنس ذلك الشيء . وهذا من بقايا الفكر الذي يكون في اليقظة^(١) » .

وكلام ابن سينا في هذا الموضوع يشبه كثيراً ما يقوله بعض علماء النفس الحديثين عن استمرار أفعال اليقظة أثناء النوم في الأحلام . يقول دلاكروا Delacroix « إن الشواهد تبين في جميع الحالات أن هناك استمراراً لليقظة أثناء النوم ، فالحلم يتناول موضوعات اليقظة^(٢) » ويرى دلاج Delage « أن الحلم يتصرف في بقايا اليقظة^(٣) »

ه — الرؤيا والنبوة الخاصة بالمتخيلة :

وهناك نوع آخر من الأحلام وهو أهمها وأنفعها . لا ينشأ عن إحساسات خارجية أو عضوية ولا يكون من بقايا اليقظة . وإنما ينشأ عن اتصال النفس بالملكوت (أو بأنفس الملائكة أو بالعقل الفعال) . ويحدث ذلك أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة ، فتلقى النفس من هناك الوحي والإلهام . ويكون ذلك لها بمثابة الإنذار

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .

Delacroix : op. c., p. 397.

(٢)

Delacroix : op. c., p. 396; (cf. Delage : Une Théorie du Rêve, Revue Scientifi-

(٣)

que, 11, Juillet 1891; Portée Philosophique et Valeur Utilitaire du Rêve,

Revue philos., 1916, 1, p. 1

والإخبار بما سيكون^(١). فإذا حدث ذلك أثناء النوم فهو رؤيا . وإذا حدث ذلك أثناء اليقظة فهو وحى أو إلهام . وذلك وظيفة خاصة من وظائف القوة المتخيلة يدنو بها الإنسان من مرتبة النبوة . ولذلك يسمى ابن سينا هذه الوظيفة بالنبوة الخاصة بالقوة المتخيلة^(٢). يقول ابن سينا « . . . وصنف من (الآيات والمعجزات) يتعلق بفضيلة التخيل . وذلك أن يُؤتى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية ، والاطلاع على مغيبيات الأمور المستقبلية ، فيلقى إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيُخبر عنها ، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها . وبالجملية يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً . . . وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويسمى الرؤيا . وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً^(٣) . »

وكلام ابن سينا في الرؤيا ، وفي اتصال النفس أثناءها بالعالم العلوى ، يتفق مع رأى عامة المسلمين في هذا الموضوع .

من المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الرؤيا من الله والحلم من الشيطان^(٤) » وأنه قال أيضاً « إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة^(٥) » ومن الأمثلة التي وردت في القرآن قوله سبحانه وتعالى عن الرؤيا التي رآها النبي حينما كان سائراً إلى الحديبية « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين . . . »^(٦) وقوله تعالى عن

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٦ — ٣٣٨ ؛ الإشارات ، ج ٢ ، ص ١٣٥ — ١٣٧ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٤ .

(٣) رسالة الفيض الإلهي .

(٤) محمد بن سيرين منتخب الكلام في تفسير الأحلام ، بهامش كتاب تعطير الأتام في تعبير المنام لعبد الغنى النابلسي ، مصر سنة ١٣٤٧ ص ٢ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٢ .

(٦) سورة الفتح ، من الآية ٢٧ .

رؤيا إبراهيم عليه السلام « يا بُنَيَّ إني أرى في المنام أني أذبحك ^(١) » وجاء في تفسير الآلوسی « أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه عن سليم بن عامر أن عمر بن الخطاب قال : العجب من رؤيا الرجل أنه يبيت فيرى الشيء لم يخطر له على بال فتكون رؤياه كأخذ باليد . ويرى الرجل الرؤيا فلا تكون رؤياه شيئاً . فقال عليٌّ كرم الله تعالى وجهه : أفلا أخبرك بذلك يأمر المؤمنين ؟ يقول الله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) . فالله تعالى يتوفى الأنفس كلها فما رأت وهي عنده سبحانه في السماء فهي الرؤيا الصادقة ، وما رأت إذا أرسلت إلى أجسادها فهي الكاذبة ^(٢) » . وهذا يتفق مع ما ذهب إليه ابن سينا من أن الأحلام الناشئة عن الإحساسات البدنية كاذبة ويسمىها أضغاث أحلام . أما ما يراه الإنسان عن اتصال بالعالم الأعلى فهو الرؤيا الصادقة ^(٣) .

غير أن الطريف في ابن سينا هو محاولته تفسير النبوة بوظيفة القوة المتخيلة . وهو في هذا يخالف عامة المسلمين ويقترب كثيراً من الفارابي ^(٤) . وهنا موضع نظر . فهل تلقى الوحي والإلهامات وظيفة خاصة للقوة المتخيلة كما يفهم من النص الوارد في رسالة الفيض الإلهي الذي ذكرناه سابقاً ، أم أن ذلك وظيفة للنفس الناطقة بالاستعانة بالقوة المتخيلة كما يفهم من الإشارات ؟ ^(٥) وفي الواقع ينسب ابن سينا هذه الوظيفة إلى كل من المتخيلة والنفس الناطقة . وحين ينسبها إلى النفس الناطقة يسميها قوة قدسية ، أو روحاً قدسياً ، أو عقلاً قدسياً ^(٦) .

(١) سورة الصافات ، من الآية ١٠٢ .

(٢) أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسی البغدادى : روح المعاني في تفسير القرآن المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠١ هـ ، ج ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ص ٣٣٨ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ — ٧٦ .

(٥) الإشارات ، ج ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٦) الشفاء ج ١ ص ٣٦٣ — النجاة ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

الفصل السابع عشر

موقف ابن سينا من المذهب المادى

ذكرنا من قبل أن ابن سينا يعرف الإحساس بأنه إدراك صورة المحسوس^(١). وهذا تعريف للإحساس بخاصية الانفعال النفسى فقط. غير أنه يصاحب الانفعال النفسى انفعال فسيولوجى يحدث فى عضو الحس. وقد عرفنا من قبل عند كلامنا على عناصر الإحساس الظاهر أن الانفعال الفسيولوجى لعضو الحس عنصر ضرورى وشرط هام فى حدوث الإحساس الظاهر^(٢).

وكذلك فقد عرفنا فيما تقدم أنه يصاحب الإحساس الباطن انفعال فسيولوجى يحدث فى المخ وتجاويفه^(٣). ويدل على ذلك أيضاً ما يذكره ابن سينا فى القانون من أن السبب فى لين الدماغ هو ليحسن تشككه واستحالته بالمتخيلات^(٤). ومما يوضح رأى ابن سينا فى وجود علاقة وثيقة بين الانفعال الفسيولوجى والانفعال النفسى، ما يذهب إليه من وجود علاقة وثيقة بين المزاج البدنى وبين ضعف الذكر والتذكر والفهم أو شدتها. يقول ابن سينا « من الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر، وذلك لأنه يكون يابس المزاج فيحفظ ما يأخذه، ولا تكون المادة تطاوع حركة النفس لأفعال التخيل واستعراضاته. ومن الناس من يكون بالعكس... ومن الناس من يكون قوى الفهم ولكن يكون ضعيف الذكر. ويكاد يكون الأمر فى الفهم والذكر بالتضاد. فإن الفهم يحتاج إلى عنصر للصور الباطنة شديد الانطباع. وإنما تعين عليه الرطوبة. وأما الذكر فيحتاج إلى مادة تعسر انفساخ ما يتصور فيها

(١) انظر ص ٣٤ — ٣٦

(٢) انظر ص ٤٣ — ٤٤

(٣) انظر ص ١٧٠ — ١٧٦

(٤) القانون، ج ٣، ص ٢٨١.

ويتمثل . وذلك يحتاج إلى مادة يابسة . فلذلك صعب اجتماع الأمرين ^(١) .
وعلى العموم فإن ابن سينا يقرر بصراحة أن كل إدراك حسي إنما يتم بآلة
جسمانية ^(٢) . ومعنى ذلك أن كل إدراك حسي إنما يتم بانفعال فسيولوجي يحدث في
أعضاء الحس . فالانفعال الفسيولوجي إذن شرط ضروري في حدوث الإحساس .
ومع أن ابن سينا يهتم بالعنصر الفسيولوجي في الانفعال الحسي إلا أنه مع ذلك
يعارض المذهب المادي وينقده . فهو يرفض الوقوف فقط عند الظاهرة المادية البحتة
من الانفعال الحسي كما فعل الفلاسفة الماديون أمثال أنبادقليس وديموقريطس .
ويأبى قبول تفسيرهم للإحساس بأنه انفعال مادي بحت .
ويجب لتوضيح رأى ابن سينا في طبيعة الانفعال الحسي أن نلقى أولاً نظرة سريعة
على التفسير المادي للإحساس الذي يذهب إليه الفلاسفة اليونانيون الماديون ، ثم
نذكر نقد ابن سينا لآراء هؤلاء الفلاسفة . و بذلك نستطيع أن نتبين حقيقة موقف
ابن سينا من المذهب المادي .

١ - المذهب المادي

حاول الفلاسفة اليونانيون الطبيعيون تفسير ظواهر الحياة على اختلافها . ولما لم
يكن العقل الإنساني في ذلك الوقت قد استطاع الوصول إلى التمييز بين المادي وغير
المادي ، وبين ما له امتداد (حتى إن العدد Nombre الذي قال به الفيشاغوريون ،
والوحدة l'unité التي قال بها الإيليون لم يكن يعنى بهما أية ماهية غير مادية ، وإنما

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٠ . ويقرب من رأى ابن سينا في هذه النقطة ما يذهب إليه سان
توماس من التفرقة بين وظيفتي الحس المشترك والخيال على أساس التفرقة بين طبيعتي المزاج العضوي
لهاتين الحاستين . فهو يفرق بين المزاج الرطب وبين المزاج اليابس . ويقول إن الرطب جيد القبول
ردىء الحفظ . واليابس على العكس ردىء القبول جيد الحفظ . وهو يستنتج من هذا ضرورة
وجود قوتين نفسيتين مختلفتين إحداهما تقبل صور المحسوسات . والأخرى تحفظها . انظر

Gilson : Le Thomisme, p. 202

(٢) النجاة ص ٢٨٠ ، الشفاء ج ١ ، ص ٢٩٨ .

كان يعنى بهما جوهر الأجسام أو المادة التى منها الأجسام ^(١) فإن هؤلاء الفلاسفة لما أرادوا تفسير الظواهر الكونية لم يجدوا بداً من القول بمادة حية ، سواء كانت ماء أو هواء أو ناراً أو ذرات ، هى أصل الموجودات ، ومصدر جميع التغيرات التى تحدث فيها .

فسر هؤلاء الفلاسفة جميع ظواهر الحياة ومن بينها الظواهر النفسية بأنها ظواهر للمادة . فالمادة عندهم هى مبدأ الحياة ، ومصدر الظواهر الحيوية جميعها . فإذا أردنا تفسير ظاهرة الإحساس التى تحدث فى الحيوان والإنسان فى مذهب هؤلاء الفلاسفة ، لم نستطع أن نظفر بغير تفسير مادي محض . فالإحساس وجميع الظواهر النفسية الأخرى ظواهر مادية . هى من فعل المادة ، أو من فعل المركب من المادة . فن قال من هؤلاء الفلاسفة إن المادة الأولى هى ماء أو هواء أو نار أو غير ذلك ، فإنه ينسب أيضاً جميع الظواهر والوظائف الحيوية والنفسية إلى تلك المادة ، ويجعل النفس جسماً مكوناً منها ولكنه جسم لطيف ^(٢) .

وسنقتصر فيما يلى على ذكر نظريتي أنبادقليس وديموقريطس فى الإحساس . ومنهما نستطيع أن نقف على الاتجاه العام للمذهب المادي فى تفسير الظواهر النفسية .

١ — نظرية أنبادقليس :

يفسر أنبادقليس الإحساس بتقابل الأشياء ، وإدراك الشبيه للشبيه . فيقول بانبعث أجزاء صغيرة أو أبخرة لطيفة من الأشياء ، تنفذ فى المسام الموجودة فى الحواس ، حيث تلاقى الأجزاء الشبيهة لها . ومن هذه الملاقاة أو الملامسة المادية يحدث الإحساس . فالشم والذوق مثلاً يحدثان من ملاقات الأبخرة اللطيفة المنفصلة عن الأجسام ذات

Janet & Séailles : op. c., p. 25.

(١)

Hicks : op. c., Introduction; Encycl. of Religion & Ethics, p. 737 seq.

(٢)

الرائحة وذات الطعم بالأجزاء الشبيهة لها في الأنف واللسان^(١). وهو يفسر اختلاف الحواس بعضها عن بعض ، وتخصّص كل واحدة منها لإدراك نوع معين من المحسوسات تفسيراً مادياً ، فيرجع ذلك إلى اختلاف مسام الحواس اتساعاً وضيقاً ، بحيث ينفذ في مسام كل حاسة نوع معين من الأبخرة لا ينفذ فيها غيره^(٢). وبما أن أنبادقليس يفسر الإحساس والمعرفة على العموم بملاقاة الشبيه للشبيه . فهو إذن يقول بالتجانس بين المذكر وبين المذكر . فالنفس إذن في رأيه تتركب من العناصر التي تتركب منها الأشياء . وبما أن النفس مادية ، فالظواهر النفسية مثل الإحساس والتفكير هي في الواقع عند أنبادقليس ظواهر مادية . فالإحساس إذن انفعال مادي .

ب — نظرية ديموقريطس :

والإحساس عند ديموقريطس أيضاً انفعال مادي . ذلك لأن كل شيء في نظر ديموقريطس وأمثاله من الذريين امتداد وحركة . فهو يفسر كل شيء باجتماع الذرات وتفرّقها . ولم يستثن النفس الإنسانية من ذلك فركبها من ذرات مستديرة لطيفة جداً سريعة الحركة تشبه الذرات التي تتألف منها النار . هذه الذرات منتشرة في الهواء وتدخل في الجسم بوساطة التنفس . وتنفذ هذه الذرات في جميع أجزاء الجسم ، إلا أنها تكون أوفر عدداً وأكثر نشاطاً في بعض الأعضاء الخاصة حيث توجد مراكز الوظائف النفسية الرئيسية^(٣). وهي تتوزع في الجسم بطريقة خاصة بحيث تعطى الحواس تخصصاً في أفعالها ، فتحس كل حاسة نوعاً معيناً من المحسوسات^(٤).

ويفسر ديموقريطس حدوث الإحساس بانبعاث ذرات دقيقة من الأشياء بسبب

(١) Theophrastus : De Sensu 7 et 9; cf. J. Soury : op. c., 45 et Beare : p. 180 seq.

(٢) Theophrastus : De Sensu 7; Soury : op. c., p. 46-47; Hicks : op. c., J. Soury

(٣) introduction XXIII-XXIV; Beare : op. c. p. 181: 204

Soury : op. c., p. 83

(٤) ibid, n. 83-84.

الحركة الشديدة والحرارة ، هي أشباه وصور لها حاملة خصائصها ؛ فتتفد في مسام الجسم فتتلاقى وتلامس الذرات المستديرة أى الذرات النفسية المجتمعة في مراكز الإحساس . ومن هذه الملاقاة أو الملامسة أو الاصطدام يحدث الإحساس^(١) . فالإحساس إذن تغير مادي يحدث في الذرات النفسية بشكل آلى بواسطة الضغط والاصطدام الآتى من الخارج^(٢) . وهو تغير في توازن هذه الذرات ، أو تغير في وضعها في المكان^(٣) . هو ظاهرة آلية بحتة يمكن تفسيرها بأشكال هندسية ، وبقوانين رياضية ، مثل كل الظواهر الطبيعية الأخرى^(٤) .

فالإحساس إذن عند أنبادقليس وديموقريطس وغيرهما من الطبيعيين اليونانيين وجميع الفلاسفة الماديين على اختلافهم هو انفعال مادي آلى بحت . هو عبارة عن اصطدام أو لمس . ولذلك يقول أرسطو « إن ديموقريطس وأغلب الطبيعيين الذين عالجوا مسألة الإحساس جعلوا كل المحسوسات ملموسة^(٥) . وإنما اضطر هؤلاء إلى تفسير الإحساس وجميع الظواهر النفسية تفسيراً مادياً لأن النفس في نظرهم جسم مادي . فإنهم لم يستطيعوا تصور وجود شيء غير مادي ، حتى الآلهة فإنهم قد اعتبروها مادية . فكل شيء في نظرهم مادة وحركة . وطبعى أن مفكراً مثل ابن سينا دينه الإسلام ، وآراؤه الفلسفية مستمدة من أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة ، لا يمكنه قبول مثل هذه النظرية المادية التى لا تسلم بوجود شيء غير المادة ، والتى تفسر جميع ظواهر الحياة تفسيراً مادياً بحتاً . فهو يرفضها رفضاً باتاً . ويتبين لنا ذلك بوضوح من نقده لنظرية أنبادقليس .

ibid, p. 84.

(١)

ibid p. 84; Aristote : De Anima, L. I, Ch. II; L. III, ch. III

(٢)

Soury : op. c., 83

(٣)

ibid, p. 89.

(٤)

Aristote : De Sensu, IV; Soury. op. c., p. 85.

(٥)

٢ - نقد ابن سينا للمذهب المادى

ينقد ابن سينا مذهب أنبادقليس المادى فى تفسير الإحساس والإدراك على العموم وهو فى ذلك متأثر إلى حد كبير بأرسطو بل يكاد ينقل عنه . يقول ابن سينا « . . . وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها ، وإنها إنما تعرف كل شئ يشبه فيها ، فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التى تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها . فإن الاجتماع قد يحدث هيئات فى المبادئ وصوراً لا توجد فيها ، مثل العظمية واللحمية والإنسانية والفرسية وغير ذلك . فيجب أن تكون هذه الأشياء مجهولة للنفس إذ ليست فيها هذه الأشياء . بل إنما فيها أجزاء المبادئ فقط . فإن جعل فى تأليف النفس إنساناً وفرساً وفيللاً كما فيها نار وأرض وغلبة ومحبة ، وإن قال إن فيها هذه الأشياء فقد ارتكب العظيم . ثم إن كان فى النفس إنسان ، ففى النفس نفس ، ففيه مرة أخرى إنسان وفيل ويذهب ذلك إلى غير نهاية »^(١) . فهذه النظرية المادية التى تفسر الإحساس بلامسة الأشياء لما يشابهها من أجزاء النفس ، لا تستطيع إذن تفسير الإحساس تفسيراً صحيحاً . بل هى كما رأينا تؤدى إلى هذه المتناقضات والصعوبات التى أشار إليها ابن سينا . وقد لاحظ أرسطو ذلك من قبل فقال : « إن هذه النظرية تؤدى إلى استحالات كثيرة . فالقول بأن الشبيه يُدرك بالشبيه ، يعنى أن النفس تتركب من الأشياء التى تدركها . وليست العناصر هى الأشياء الوحيدة التى تدركها النفس . ولكن النفس تدرك أشياء أخرى كثيرة ، بل هى تدرك عدداً غير متناه من الأشياء التى تتركب من العناصر . فلنسلم بأن النفس يمكنها إدراك العناصر التى تتركب منها هذه الأشياء المركبة ولكن بأى شئ يمكن

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

أن تدرك النفس الشيء المركب نفسه؟^(١) . فكل عنصر يدرك شبيهه . ولكن لا شيء يمكن أن يدرك العظم أو الإنسان إلا إذا كانا موجودين أيضاً في النفس . ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذا مستحيل . إذ من يستطيع أن يسأل هل يوجد في النفس حجر أو إنسان ؟^(٢)

ويوجه ابن سينا انتقاداً آخر إلى مذهب أنبادقليس المادى فيقول « وقد يشنع عليه من جهة أخرى هي أنه يجب على هذا الوضع أن يكون الله تعالى إماماً غير عالم بالأشياء ، وإما مركباً من الأشياء . وكلاهما كفر . ومع ذلك يجب أن يكون غير عالم بالغلبة (الكراهية) لأنه لا غلبة فيه ، فإن الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه . فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادئ . وهذا شنيع وكفر^(٣) » . وقد سبق أن وجه أرسطو إلى أنبادقليس نفس هذا الانتقاد فقال « ينتج من مذهب أنبادقليس أن الله أجهل الكائنات لأنه هو الوحيد الذي لا يدرك أحد العناصر وهو الغلبة ، بينما كل الكائنات الفانية المركبة من جميع العناصر تدرك العناصر جميعها »^(٤) .

ويقول ابن سينا أيضاً « . . ويلزم من هذا أن تكون الأرض عالمة بالأرض ، والماء بالماء . وأن تكون الأرض لا تعلم الماء ، والماء لا يعلم الأرض . ويكون الحار عالماً بالحار غير عالم بالبارد . ويجب أن تكون الأعضاء التي فيها أرضية كثيرة شديدة الإحساس بالأرض . وليست هي كذلك . بل هي غير حاسة لا بالأرض ولا بغيرها ، وذلك كالظفر والعظم^(٥) » .

وينتج من مذهب أنبادقليس كما يقول ابن سينا « أن لا تكون هناك قوة واحدة

(١) Aristote : De Anima, 1, 5, 409b 23-32

(٢) ibid, 1, 5, 410 A 9-12

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

(٤) Aristote : De Anima, 1, 5, 410b. 5-10

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

تدرك الأضداد . فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة . بل يدرك البياض بجزء من البصر هو أبيض . والسواد بجزء منه هو أسود . ولأن الألوان لها تركيبات بلا نهاية ، فيجب أن يكون قد أعدت للبصر أجزاء بلا نهاية مختلفة الألوان وكذلك يجب أن يدرك المثلث بالمثلث ، والمربع بالمربع ، والمدور بالمدور ، والأشكال الأخرى التي لا نهاية لها ، والأعداد أيضاً بأمثالها . فتكون في الحساسة أشكال بلا نهاية . وهذا كله محال^(١) .

يتبين لنا إذن مما تقدم أن ابن سينا يرفض رفضاً باتاً نظرية أنبأدقليس المادية في تفسير الإحساس بإدراك الشبيه للشبيه إدراكاً آلياً بوساطة اللمس والانفعال المادى المحض . وهو كذلك يرفض نظرية ديموقريطس من أساسها حين يقول « أما الحركة من جهة الكم فأبعد شيء من النفس^(٢) » . وفي الواقع يرفض ابن سينا نظريات الماديين اليونانيين جميعهم الذين يفسرون الظواهر النفسية المختلفة بالانفعال المادى الآلى .

ومن جهة أخرى فإن مذهب ابن سينا لا يقبل الاكتفاء بالتفسير الفسيولوجى المحض للظواهر النفسية الذى يذهب إليه علماء النفس الفسيولوجيون الحديثون أمثال هذجسون Hodgson وهكسلى Huxley ومودسلى Maudsley وليدانتك Le Dantec فإن هؤلاء العلماء قد لاحظوا العلاقة الوثيقة بين الظواهر النفسية وبين الظواهر الفسيولوجية فذهبوا إلى تفسير الحياة النفسية والوظائف العقلية بالرجوع فقط إلى الانفعالات الفسيولوجية التى تحدث فى الجهاز العصبي وعلى الأخص فى المخ . فالحياة النفسية والشعور على العموم ليس فى نظر هؤلاء العلماء إلا انعكاساً أو نتيجة للانفعالات الفسيولوجية^(٣) .

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

(٢) Roustan : op. c., p. 30-39 .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٣ .

٣ - عدم كفاية النظرية المادية في تفسير الإحساس

كيف يحدث الإحساس وهو ظاهرة نفسية عن الانفعال المادى أو الفسيولوجى ؟ وبعبارة أخرى كيف يحدث الإحساس عن الضغط أو الحركة الآلية أو الانفعال العصبى ؟ هذه هى المشكلة التى لم يستطع حلها كل من الماديين اليونانيين وعلماء النفس الفسيولوجيين الحديثين . فالأولون جعلوا الظواهر النفسية ظواهر مادية ، غافلين عن الصعوبات التى يؤدى إليها مذهبهم . والآخرون اهتموا فقط بالظواهر الفسيولوجية وفسروا بها الحياة النفسية ولكنهم لم يستطيعوا أن يفسروا كيفية ظهور الظاهرة النفسية عقب الظاهرة الفسيولوجية . فالمشكلة لا زالت قائمة فى كل من المذهبين الفسيولوجى والمبادئ ، وهى كيف يحدث الانتقال من الظاهرة الفسيولوجية أو المادية إلى الظاهرة النفسية ؟ يقول بوردو « ظهور الإحساس بعد حدوث التأثير أمر لا يعلل (لا يفسر) إذا سلمنا بأن التأثير يظل وكذلك المؤثر ظاهرة ميكانيكية فى جوهرها لا تختلف طبيعتهما باختلاف الحواس . فإنه لا يمكننا أن نفهم كيف تصدر عنهما هذه الظواهر — المتباينة بعضها عن بعض كل التباين ، والمختلفة عن الحركة كل الاختلاف — التى هى الروائح والضغطات والأصوات والألوان إلخ كما نحس بها^(١) » .

فهل نستطيع أن نجد فى مذهب ابن سينا حلاً لهذه المشكلة ؟

خاتمة

طبيعة الاتصال الحسى فى مذهب ابن سينا

عرفنا فى الفصل السابق أن ابن سينا يرفض التفسير المادى للاحساس الذى يذهب إليه الفلاسفة الماديون . ونريد أن نعرف الآن كيف يفسر ابن سينا الانفعال الحسى . ما هى طبيعته وخصائصه التى يتميز بها عن الانفعال المادى البحت ؟ ومن الضرورى لتوضيح رأى ابن سينا فى هذا الموضوع أن نشرح أولاً نظريته فى المادة والصورة ، لما لها من الأهمية فى توضيح رأيه فى هذا الموضوع . وذلك لأن التفرقة بين المادة والصورة فى فلسفة ابن سينا هى أساس التفرقة بين المادى والنفسى فى الانفعال الحسى والوظائف النفسية على العموم ^(١) .

١ — نظرية المادة والصورة

١ — المادة والصورة مبدآن لكل جسم طبيعى :

كل جسم طبيعى على الإطلاق مركب من مبدأين هما المادة والصورة . المادة هى مجرد الاستعداد للوجود بالفعل . هى جزء من قوام الشئ . يكون به الشئ بالقوة فقط . فى المادة تستقر قوة وجود الشئ ^(٢) . لأن وجود المادة لا يكفى فى كون الشئ بالفعل بل فى كونه بالقوة فقط ^(٣) . والصورة هى ما يجعل المادة التى بالقوة شيئاً بالفعل هى التى تقوم المادة باتحادها بها ^(٤) . فالصورة إذن جزء من وجود الشئ به يكون الشئ بالفعل ^(٥) . يقول ابن سينا « إن السبب للشئ لا يخلو إما أن يكون

(١) cf. Beare : op. c., p. 216

(٢) الشفاء ، ج ٢ ، ص ٤١٩ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٢ — ٢٣ .

داخلا في قوامه ، وجزءاً من وجوده ، أولاً يكون فإن كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده ، فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل ، بل يكون بالقوة فقط ، ويسمى هيولى . أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة^(١) . فالمادة والصورة إذن مبدآن أو علتان لوجود الجسم الطبيعي . يقول ابن سينا أيضاً « للأجسام الطبيعية إذا أخذت على الإطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فقط » أحدهما المادة والآخر الصورة^(٢) .

والمادة المطلقة لا وجود لها في الأعيان إلا متقومة بصورة ما^(٣) . فإذا أخذت في الوهم مفارقة للصورة عدمت^(٤) . فوجود المادة إذن وجود قابل لا غير^(٥) . والصورة أيضاً لا توجد مفارقة للمادة ، بل هي توجد دائماً مقرونة بمادة^(٦) . والمادة تتقوم بالصورة . والصورة تتقوم بالمادة ، ولكنها لا تتقوم بالمادة . بل إن الذي يقوم الصورة مبدأ مفارق . هو العقل الفعال واهب الصور^(٧) . وهذا المبدأ المفارق يوجد كلاً من المادة والصورة وهو يستبقى المادة بالصورة . والصورة أكمل وأشرف من المادة ، لأن قوام الصورة متعلق مباشرة بالمبدأ المفارق ، بينما قوام المادة متعلق بالصورة من حيث هي واسطة في التقويم بين المبدأ المفارق وبين المادة^(٨) .

ب — تطبيق نظرية المادة والصورة على علم النفس :

ذكرنا سابقاً أن كل موجود طبيعي مكون من مادة وصورة . والإنسان موجود طبيعي . فهو إذن مكون من مادة وصورة . المادة هي البدن . والصورة هي النفس .

(١) الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥١٩ .

(٢) النجاة ، ص ١٦٠ .

(٣) النجاة ، ص ٣٣٢ ؛ الشفاء ج ٢ ، ص ٣٢٢ — ٣٢٤ .

(٤) النجاة ، ص ٣٣٦ .

(٥) النجاة ، ص ٣٣٢ ؛ الشفاء ج ٢ ، ص ٣٣٠ .

(٦) النجاة ، ص ٣٢٩ ، ٣٣٦ .

(٧) النجاة ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧ ، ٤٦١ — ٤٦٤ ؛ الشفاء ج ٢ ، ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٨) النجاة ، ص ٣٣٦ ؛ الشفاء ج ٢ ، ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

ولابن سينا في إثبات كون النفس صورة البدن براهين متعددة نرى من المفيد الإشارة إلى بعضها ، حتى تتضح لنا فكرة أساسية في مذهبه ، لها أهمية رئيسية في فهم نظريته في طبيعة الانفعال الحسى . هذه الفكرة هي التفرقة بين عنصرين مختلفين في الانفعال الحسى . هما العنصر الفسيولوجى والعنصر البسيكولوجى . ولكن ينبغى قبل ذلك أن نذكر رأى ابن سينا في التفرقة بين البدن بأكمله ، وبين النفس بأكملها ، من حيث هما عنصران مختلفان يتكوّن الإنسان منهما . البدن هو المادة ، والنفس هي الصورة . يقول ابن سينا « كل جسم طبيعى مركب من هيولى وصورة . الصورة هي التى بها الفعل . والمادة هي التى بها الانفعال . والجسم الحى يخالف غير الحى بنفسه لا بيدنه . فالنفس إذن صورة »^(١) .

ويقول أيضاً « إذا كانت الأشياء التى نرى أن النفس موجودة لها أجساماً ، وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها ، فهذا الشيء جزء من قوامها . وأجزاء القوام كما علمت في مواضع هي قسيمان . جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل . وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة . فإن كانت النفس من القسم الثانى ، ولا شك أن البدن من ذلك القسم ، فالحيوان والنبات لا يتم حيواناً ولا نباتاً بالبدن ولا بالنفس ، فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا . فذلك هو النفس وهو الذى كلامنا فيه . بل ينبغى أن تكون النفس هي ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً . فإن كان جسماً أيضاً ، فالجسم صورته ما قلنا . وإن كان جسماً بصورة ما ، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ . بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة . ويكون صدور تلك الأحوال عن تلك الصورة بذاتها . وإن كان بتوسط هذا الجسم ، فيكون المبدأ الأول تلك الصورة . ويكون أول فعله بوساطة هذا الجسم . ويكون هذا الجسم من جسم الحيوان لكنه أول جزء يتعلق به المبدأ . وليس هو جسم إلا من جملة الموضوع . فتبين أن ذات النفس ليس بجسم ، بل هو

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٥ — ٢٦ .

جزء للحيوان والنبات . هو صورة أو كالصورة أو كالكمال^(١) . « ومعنى الكمال هو الشيء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً ، والنبات بالفعل نباتاً^(٢) » . فمعنى الكمال إذن هو معنى الصورة^(٣) .

يتبين لنا من هذا أن ابن سينا يفرق بين البدن وبين النفس . وهو ينظر إلى البدن نظره إلى المادة التى هى بالقوة . وينظر إلى النفس نظره إلى الصورة التى هى بالفعل . وهى شىء غير مادى . وقد ذهب أرسطو من قبل إلى نفس ما يذهب إليه ابن سينا من التفرقة بين البدن وبين النفس على أساس التفرقة بين المادة والصورة . يقول أرسطو « يؤخذ الجوهر على ثلاثة معان . الصورة والمادة والمركب منهما . المادة قوة . والصورة فعل . ولما كان الكائن الحى هو المركب من المادة والصورة ، فالجسم لا يمكن أن يكون صورة النفس . وإنما هى النفس صورة لجسم ذى طبيعة معينة . ولذلك فقد أصاب من رأى أن النفس لا يمكن أن توجد بدون جسم ، ولا أن تكون جسماً ، لأنها ليست جسماً وإنما هى شىء متعلق بجسم . ولذلك فهى فى جسم . وواضح مما تقدم أن النفس كمال وصورة لما هو بالقوة ذو طبيعة معينة^(٤) » .

من كل ما تقدم يتبين لنا أن النفس صورة فى البدن . وهى غير مادية . ولا ابن سينا براهين متعددة فى إثبات أن النفس غير مادية لا محل لذكرها هنا^(٥) .

ح - القوى الحاسة صور فى أعضاء الحس :

تنبعث من النفس فى أعضاء الحس قوى نفسية تكون مبدأ لأفعالها المختلفة^(٦) . والنفس هى المبدأ الأول أو الكمال الأول للجسم^(٧) . وكل قوة نفسية أخرى متفرعة

(١) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

(٢) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

(٣) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

(٤) Aristote : De Anima L. 11, ch 2, 414 A 15-29; ch. 1. 412A 15-20. (٤)

(٥) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٨ — ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٨٥ — ٢٩٧ .

(٦) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(٧) الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٠ ؛ النجاة ، ص ٢٥٨ ، ١٦١ — ١٦٢ .

من النفس وموجودة في أى عضو من أعضاء الحس ، هي أيضاً كمال أول لهذا العضو الذى يكون فعله كمالاً ثانياً بالنسبة إلى النفس^(١).

وبما أن النفس صورة في الجسم ، فكذلك الأمر في القوى الحاسة المختلفة المتفرعة من النفس في أعضاء الحس ، فهي عبارة عن صور . وعلى ذلك فإن العلاقة بين القوة الحاسة وبين عضو الحس ، مثل العلاقة بين النفس والبدن . فكما أن النفس صورة البدن ، كذلك القوة الحاسة صورة عضو الحس . وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفهم تعريف ابن سينا للمحواس . فهو يعرف حاسة البصر مثلاً بأنها « قوة مرتبة في العصب المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان »^(٢) . ويعرف حاسة الذوق مثلاً بأنها « قوة مرتبة في العصب المفروش في جرم اللسان تدرك الطعوم »^(٣) . ومعنى كون القوة الحاسة قوة مرتبة في العصب هو أنها قوة حالة فيه على مثال حلول الصورة في المادة .

وليس أدل على هذا المعنى الذى نرى إليه من عبارة واردة في كتاب النفس لأرسطو . يقول أرسطو « إن كانت العين كائناً حياً كان البصر نفسه . لأن البصر هو جوهر العين بمعنى الصورة . فإن امتنع البصر فإنها لا تكون عيناً إلا باشتراك الاسم ، كالعين المصنوعة من حجر ، أو العين المرسومة . وما يصح في أجزاء الجسم الحى يصح في مجموعه . فإن نسبة إحساس جزء من الجسم إلى هذا الجزء ، مثل نسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم بأكمله من حيث هو كذلك »^(٤).

ويقول أيضاً « كما أن العين هي الخدقة مع قوة الإبصار ، كذلك الحيوان هو النفس مع الجسم »^(٥).

(١) النجاة ، ص ١٦١ — ١٦٣ .

(٢) النجاة ، ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

(٣) النجاة ، ص ٢٦٠ .

(٤) Aristote : De Anima, II, I, 412B 19-25. (٤)

ibid, 413A23- (٥)

وعلى هذا النمط ينبغي تفسير كلام ابن سينا في الحواس . فنقول إن القوة الحاسة صورة في عضو الحس على مثال كون النفس صورة في البدن^(١) .

٢ - طبيعة الانفعال الحسى

عرفنا أن ابن سينا يميز بين النفس والبدن . ولكنه لا يضع بينهما هوة فاصلة كما يفعل أفلاطون وديكارت . وإنما يقول باتحادهما اتحاداً وثيقاً على مثال اتحاد الصورة بالهيولى . وهو يميز أيضاً في الحواس بين أعضاء الحس وبين القوى الحاسة التى تتحد بها أيضاً على مثال اتحاد الصورة بالهيولى . والنفس عند ابن سينا غير مادية . وكذلك فإن القوى الحاسة التى تنبعث من النفس فى أعضاء الحس قوى غير مادية . وهكذا نرى كيف يفترق مذهب ابن سينا عن المذهب المادى الذى ينكر وجود قوى غير مادية فى الأجسام ، والذى يفسر كل شىء بالحركات والانفعالات المادية .

وعلى ذلك فالإحساس فى مذهب ابن سينا لا يفسر بالانفعال المادى أو الفسيولوجى فقط ، وإنما يجب أن يكمل الانفعال الفسيولوجى بانفعال آخر من طبيعة غير مادية ، أى من طبيعة نفسية ، يحدث فى القوة الحاسة الموجودة فى عضو الحس . فالإحساس إذن انفعال مادى فسيولوجى فى عضو الحس ، وانفعال نفسى فى القوة الحاسة . فالإبصار مثلاً يحدث بأن تنفعل العين أولاً عن المرئى انفعالاً فسيولوجياً ، وذلك بانطباع صورة المرئى فى شبكية العين . وثانياً بأن تنفعل القوة المبصرة الموجودة فى العين انفعالاً نفسياً ، وذلك بأن تدرك الصورة المنطبعة فى شبكية العين ، فانطباع الصورة المرئية فى شبكية العين يصاحبه فى نفس الوقت مثول هذه الصورة فى القوة المبصرة الموجودة فى العين . فيحدث حينئذ الإحساس البصرى .

فالإحساس إذن فى مذهب ابن سينا انفعال مادى ونفسى معاً . هو انفعال يحدث فى الجسم وفى النفس . هو انفعال عضو الحس والقوة الحاسة معاً . هذا هو التفسير

(١) انظر رأى أرسطو وراجع بير Beare: op.c., p.222-223

الصحيح للاحساس عند ابن سينا ، يمكن استنتاجه بسهولة بتطبيق نظريته الميتافيزيقية في المادة والصورة على أبحاثه النفسية .

٣ - حل شبه في نظرية ابن سينا

وهذه النظرية السينوية في الإحساس تحتاج إلى شيء من المناقشة. فقد يُظن من بعض عبارات ابن سينا أن الإحساس يحدث في النفس فقط ، ولا يحدث في الجسم. فهو يقول مثلاً « . . إن الجسم الحى جسم مركب طبيعى يمايز غير الحى بنفسه لا بيدنه ، ويفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا بيدنه . . . »^(١) . قد يفهم من هذا أن الإنسان يحسّ بنفسه لا بيدنه . أى إن الإحساس يحدث في النفس لا في البدن وقد يفهم هذا أيضاً من قول ابن سينا إن النفس مبدأ أفعال الحس والحركة لا الجسم^(٢) . ومثل هذا الفهم لعبارات ابن سينا يعود به إلى الثنائية الأفلاطونية .

وهذا الغموض في بعض عبارات ابن سينا يوجد ما يماثله في عبارات أرسطو ، مما جعل بعض المفكرين مثل سيبك Siebek وهرتلنج Hertling يعيبون على أرسطو وقوعه في نفس هذه الشبه التي وقع فيها ابن سينا فيما بعد ، والتي أشرنا إليها سابقاً . فهم يرون في بعض عبارات أرسطو مثل قوله « إن الحركة تنفذ إلى النفس » ما يؤهم أن مركز الإحساس هو النفس لا الجسم . ويعيب سيويك Siwek على هؤلاء المفكرين تفسيرهم لعبارات أرسطو على حرفيتها ، وعدم رجوعهم إلى الأسس العامة لفلسفة أرسطو التي يمكن على ضوءها تفسير نظريته في الإحساس تفسيراً صحيحاً^(٣) .

والأمر كذلك فيما يتعلق بالعبارات التي ذكرناها لابن سينا . فإنه لا ينبغي أن

(١) مبحث في القوى النفسانية ، ص ٢٥ .

(٢) الشفاء ج ١ ، ص ٢٧٨ .

(٣) Siwek: op.c., P. 105

نأخذها على حرفيتها ، فنفهم من قوله إن الإنسان يفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا يبدنه ، أن الإحساس يحدث في النفس فقط . فإن مثل هذا التأويل لعبارات ابن سينا يناقض مقتضى مذهبه العام . فلا بد لنا لكي نستطيع تفسير أقواله على وجهها الصحيح من الرجوع إلى نظريته الميتافيزيقية في المادة والصورة، وما يلزم عن ذلك من القول باتحاد النفس بالجسم، بحيث تصبح الظواهر النفسية انفعالات تحدث في النفس والجسم معاً .

ولابن سينا نص صريح يثبت على نقيض ما يُفهم من العبارات التي ذكرناها سابقاً ، أن النفس لا تستطيع أن تحس بدون الجسم . يقول ابن سينا « وقال قوم من الأوائل إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلا واسطة آلية ولا آلات . أما الوسائط فمثل الهواء للإبصار . وأما الآلات فمثل العين للإبصار . وقد بعدوا عن الحق . فإنه لو كان الإحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات ، لكانت هذه الآلات معطّلة في الخلقة لا ينتفع بها . وأيضاً فإن النفس إذا كانت غير جسم عندهم ، ولا ذات وضع ، فيستحيل أن يكون بعض الأجسام قريباً منها ومتجهاً إليها فيُحس ، وبعضها بعيداً عنها محتججاً منها فلا يُحس . وبالجملة يجب أن لا يكون اختلاف في أوضاع الأجسام منها وحجب وإظهار . فإن هذه الأحوال تكون للأجسام عند الأجسام . فيجب أن تكون النفس إما مُدركة لجميع المحسوسات ، وإما غير مدركة . وأن لا تكون غيبة المحسوس تزيله عن الإدراك . لأن هذه الغيبة عند شيء لا محالة هي خلاف الحضرة منه . فيكون عند ذلك الشيء . لهذا الشيء غيبة مرة وحضور مرة ، وذلك مكافئ وضعي . فيجب أن تكون النفس جسماً . وليس ذلك بمذهب هؤلاء . وسنبين لك من بعد أن الصورة المُدركة التي لا يتم نزاعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل أن تستثبت بغير آلة جسدانية^(١) . » . ويقول

ابن سينا أيضاً « إن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية وبعضها إلى وسائط »^(١). ويقول أيضاً « كل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية »^(٢). وهو على العموم حينما يتكلم عن فعل الحواس يقرر بصراحة أن هذا الفعل لا يمكن أن يتم إلا بآلة جسمية لأن الحواس لا يمكنها إدراك الصور المجردة عن المادة تجريداً تاماً.

ولكن اهتمام ابن سينا بالعنصر الجسمي أو الفسيولوجي في الإحساس، وتقريره في مواضع متعددة أن كثيراً من الأفعال النفسية الأخرى لا يمكن أن يحدث إلا بمشاركة البدن، وأن منها ما ينشأ في الأصل عن البدن، لا ينبغي أن يظن منه أنه رجوع من ابن سينا إلى المذهب المادي، كما ظن ذلك في أرسطو وبعض قرائه وشراحه مثل روس^(٣) W.D. Ross وفريتاج^(٤) Freytag حينما رأوا اهتمام أرسطو بالعنصر الجسمي كشرط أساسي لحدوث الإحساس في مثل قوله « إن القوة الحساسة لا توجد مطلقاً بدون الجسم »^(٥).

وقوله في جميع الانفعالات على العموم أنها تحصل في الجسم وأنها صور متحققة في المادة^(٦). فتساءل هؤلاء. أليس ذلك رجوعاً من أرسطو إلى المذهب المادي القديم^(٧)؟ وحقيقة الأمر أن أرسطو يرفض المذهب المادي كما يرفضه ابن سينا. فلا ينبغي فهم أمثال هذه العبارات عند كل من أرسطو وابن سينا على حرفيتها بل يجب تأويلها بما يقتضيه مذهبهما العام.

فحقيقة طبيعة الانفعالات الحسية في مذهب ابن سينا هي كما قلنا سابقاً انفعال فسيولوجي وبسيكولوجي. فسيولوجي في عضو الحس. وبسيكولوجي في القوة الحساسة.

(١) الشفاء، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) النجاة، ص ٢٨٠.

(٣) W.D. Ross: Aristotle, London 1283, P. 136 Siwek op. c., P. 96

(٤) Freytag: Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles, (٤)

Halle 1905, P. 103-104 (c.f. Siwek: op.c., P. 96)

(٥) De Anima, 111, 3: 429 A 4-5

Siwek : op. c., P. 96 (٧)

(٦) Ibid, 1.1, 403 A 15-23

المراجع

مراجع خاصة

مؤلفات ابن سينا :

أحوال النفس : صورة فوتوغرافية موجودة بمكتبة جامعة فؤاد الأول

أسباب حدوث الحروف ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ

الإشارات : مصر سنة ١٣٢٥ هـ

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، استامبول سنة ١٢٩٨ هـ

التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ، مخطوطة بدار الكتب الملكية
بمصر رقم ٦ م .

حى بن يقظان ، مصر سنة ١٨٠٩ م .

رسالة الفيض الإلهي ، صورة فوتوغرافية موجودة بدار الكتب الملكية بمصر
مأخوذة عن مخطوطة بالمتحف البريطاني رقم ٣٩٤

رسال في أقسام العلوم العقلية ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات قسطنطينية
سنة ١٢٩٨ هـ .

رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها محمد ثابت الفندى ، مصر سنة ١٩٣٤

الشفاء ، طبعة حجر بطهران سنة ١٣٠٣ هـ .

عيون الحكمة ، شرح الرازي بخط يوسف بن ابراهيم بن الموصل سنة ٧٧٥ هـ
موجود بمكتبة الجامع الأحمدى بطنطا .

القصيد العينية في النفس ، شرح المناوى مصر سنة ١٣١٨ هـ

القانون في الطب ، طبعة روما سنة ١٦٥٣ م .

مبحث عن القوى النفسانية ، قام بنشره فاندريك مصر سنة ١٣٢٥ هـ .

النجاة ، مصر سنة ١٣٣١ هـ .

مراجع عامة

- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مصر سنة ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م
 أحمد أمين بك : فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة مصر سنة ١٩٣٥ م
 إخوان الصفا : رسائل ، مصر سنة ١٩٢٨ م
 أرسطو : كتاب الكون والفساد ، ترجمه لطفي السيد باشا مصر سنة ١٩٣٢ م
 أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : كتاب في الطب الروحاني ، ضمن مجموعة رسائل فلسفية
 قام بنشرها ب . كراوس ، مصر سنة ١٩٣٩ م
 أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : اللذة والألم ، في نفس المجموعة .
 أبو الحسن إبراهيم بن أبي بكر البقاعي : كتاب سر الروح ، مصر سنة ١٣٥٢ هـ
 ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، مصر سنة ١٣٢١ هـ
 أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، استامبول سنة ١٩٣٠ م
 إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مصر ١٩٣٦ .
 حاجي خليفة : كشف الظنون ، مصر سنة ١٢٧٤ هـ
 ابن خلدون : مقدمة ، طبعة باريس ، سنة ١٨٤٧ - ١٨٨٨ م
 ابن خلكان : وفيات الأعيان ، طبعة باريس سنة ١٨٣٨ م
 ابن رشد : جوامع كتاب النفس لأرسطو ، مخطوطة رقم ٥ فلسفة بدار الكتب
 الملكية بمصر .
 دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة ، مصر
 سنة ١٩٣٨ م .
 سانتلانا : محاضرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مخطوطة بمكتبة جامعة فؤاد الأول
 الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مصر سنة ١٩٢٧ م
 » : مقاصد الفلاسفة ، مصر سنة ١٣٣١ هـ
 الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة مصر .
 » : عيون المسائل في مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي ، مصر سنة ١٩٠٧ م
 » : فصوص الحكم في نفس المجموعة
 » : معاني العقل » » »

فخر الدين محمد بن عمر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصر سنة ١٣٢٣ هـ
أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن مصر
سنة ١٣٠١ هـ.

ابن قيم الجوزية: كتاب الروح، حيدر آباد سنة ١٣٢٤ هـ
القفطى: تاريخ الحكماء، ليمزج سنة ١٣٢٠ هـ

قسطا بن لوقا: رساله الفرق بين النفس والروح، منشورة بمجلة المشرق، بيروت
سنة ١٩١١ م، ونشرها الأب لويس معلوف اليسوعى ضمن مجموعة مقالات
فلسفية، بيروت سنة ١٩١١ م.

الكندى: رسالة في معانى العقل عند الأقدمين ترجمة يوسف كرم منشورة بمجلة
كلية الآداب.

الكندى: رسالة في النفس، مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب الملكية بمصر
كمال الدين الفارسي: كتاب تنقيح المناظر لدوى الأبصار والبصائر (وهو شرح
كتاب المناظر لابن الهيثم)، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ

محمد بن سيرين: تعبير الرؤيا، طبعة بمباى سنة ١٣٠٢ هـ
» » : منتخب الكلام في تفسير الأحلام، بهامش كتاب تعبير الأنام في
تعبير المنام لعبد الغنى النابلسي، مصر سنة ١٣٤٧ هـ

السعودى: مروج الذهب، باريس، سنة ١٨٧٧ م
مصطفى عبد الرازق باشا: فيلسوف العرب والعلم الثانى، مصر سنة ١٩٤٥ م
المولوى محمد فضل الحق العمرى الحنفى الماتريدى: الهدية السعيدية في الحكمة
الطبيعية، مصر سنة ١٣٢٢ هـ

ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، مصر سنة ١٣٢٣ هـ

» : الفوز الأصغر، مصر سنة ١٣٢٥ هـ

ابن النديم: الفهرست، طبعة ليمزج سنة ١٨٧١ م

ابن الهيثم: كتاب المناظر، انظر كمال الدين الفارسي

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر سنة ١٩٣٦ م

مراجع أجنبية

- Alexandre d'Aphrodise* : De Anima cum mantissa, Berlin, 1887, Texte grec, ed. J. Bruns.
- Al-Kindi* : De Intellectu, ed., Albino Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Iaqhub ben Ishaq Al-Kindi (Beitrage, 11, 5) Münster, 1897.
- Aristote* : De Anima.
- „ : De Sensu.
- „ : De Memoria et Reminescensia.
- „ : Metaphysica.
- „ : De Somniis.
- „ : De Partibus Animalium.
- „ : Rhetorica.
- „ : Physica.
- „ : Poetica.
- Beare, J.* : Greek Theories of Elementary Cognition, Oxford, 1906.
- Beatrice Edgell* : Theories of Memory, Oxford, 1924.
- Beaunis et Bouchard* : Anatomie Descriptive, 4^e ed., Paris, 1885.
- Bergson, H.* : Matter and Memory, translated by N.M. Paul & W.S. Palmer, London, 1929.
- Boer, De* : Encyclopedia of Religion & Ethics, Vol. 2, Edinburgh 1925-1926.
- Brockelmann, C.* : Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden, 1937 Supp. 1.
- Bourdon, B.* : Les Sensations, dans Nouveau Traité de Psychologie, par G. Dumas, T. II, Paris 1932.
- Borradaile, L.A.* : A Manual of Elementary Zoology, 7th ed., Oxford, 1933.
- Carra de Vaux* : Avicenne, Paris, 1900.
- Collin, Abbé Henri* : Manuel de Philosophie Thomiste, T. I, Paris, 1927.

- Delacroix, H.* : Le Rêve et la Rêverie, dans Nouveau Traité de Psychologie T. V, 1936.
- Delage* : Une Théorie du Rêve, Revue Scientifique, II, Juillet, 1891.
- „ „ : Portée Philos. et Valeur Utilitaire du Rêve, Revu Philos., 1916.
- Diels* : Doxographie Graeci, Berolini, 1879.
- „ : Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1903.
- Dugas* : L'Imagination, Paris, 1903
- Duvelshauvers G.* : Traité de psychologie, Paris, 1928.
- Flugel* : Alkindi, Leipzig, 1857.
- Furlan* : Avicenna il Cogito ergo sum di Cartesio, Islamica, V. 3, Leipzig, 1927.
- Galien* : De l'utilité des parties du corps humain, trad. par Daremberg, Oeuvres complètes, Paris, 1854.
- „ : Die Dignotione Exinsomnis, ed. Kuhn : Mediocrum Graecorum opera quae exstant lips., 1823, T. VI.
- Gamil Saliba* : Etude sur la Métaphysique d'Avicenne, Paris, 1927
- Gilson, E.* : Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 3^e Année, Paris 1928, et 4^e Année 1929.
- „ : Le Thomisme, Paris, 1927.
- Goichon, A.M.* : Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina, Paris, 1938.
- „ : Vocabulaire Comparé d'Aristote et d'Ibn Sina, Supp. 1939.
- Guillaume, P.* : Psychologie, Paris, 1931.
- Hamelin, O.* : Le Système d'Aristote, Paris, 1931.
- Hicks, R. D.* : Aristotle, De Anima, with translation, introduction and notes, Cambridge, 1907.
- Hippocrate* : De Songes.
- „ : De l'usage des liquides.
- „ : Des Chairs.
- „ : Du Régime.

..... (Œuvre Complètes, Edit. Littre, Paris 1839 - 1861)

- Hoffding* : Esquisse d'une Psychologie, 4^e ed. Fr., Paris, 1909.
- James, W.* : Text Book of Psychology, London.
- Janet, P. & Séailles, G.* : Histoire de la Philosophie, Paris, 1925.
- Jennings, N.S.* : Behaviour of the Lower Organisms, 1906.
- Lickley, J.D.* : The Nervous System, London, 1931.
- Luquet* : Idées Générales de Psychologie, Paris, 1906.
- Madkour, I.* : La Place d'al Farabi dans l'école Philosophique Musulmane, Paris, 1934.
- Magnien* : Revue des Etudes Grecques, 1927. art. quelques notes du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'ame.
- Malapert* : Psychologie, Paris, 1916.
- Meyerson, E.* : Identité et Réalité, Paris, 1932.
- Moreau de la Sarthe* : Dictionnaire des Sciences Médicales, Paris 1820.
- Mullach, F.W.A.* : Democriti abderitae Fragmenta, Berolini, 1843.
- Munk, S.* : Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1927
- Platon* : Théétète.
- „ : Philebus.
- „ : Pheadrus.
- „ : Phédon.
- „ : Timée
- Pison, A.-Obré, A.* : Biologie, Anatomie et Physiologie Humaines, 8^e éd., Paris, 1937.
- Bibot* : Essai sur L'Imagination Créatrice, Paris, 1926.
- Rohmer, J.* : La Théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, dans arch. d'Hist. doct. et litt., Paris, 1928.
- Ross, W.D.* : Aristote, trad. Fr. Paris, 1930.
- Roustan* : Psychologie, Paris, 1925.
- Simon, Max* : Sieben Bücher Anatomie des Galen, Leipzig, 1906.
- Siwek, P.* : La Psychophysique Humaine d'Après Aristote, Paris, 1930.
- Spearman* : Psychology down the Ages, London, 1937.
- „ : Creative Mind, London, 1930.
- Soury, J.* : Le Système Nerveux Central, Paris, 1899.
- Testut, L.* : Anatomie Humaine.

- Theophrastus* : De Sensu, op. omn. Wimmer (Paris, 1866).
- Troland, L.T.* : The Principles of Psycho-physiology, New York, 1929.
- Vaschide, N.* : Le Sommeil et les rêves, Paris, 1920.
- Vaschide, N. et Piéron, H.* : La Psychologie du Rêve au Point de vue Médical.
- Wallace* : Aristotle's Psychology, Cambridge, 1882.
- Whitwell, J.R.* : Historical Notes on Psychiatry, London, 1936.
- Youssef Mourad* : L'Eveil de l'Intelligence, Paris, 1939.
- Zabarella, J.* : Commentaria in tres Aristotelis libros de Anima, Venetiis, 1605.
- Zwaardemaker* : L'odorat, Paris. 1925.

فهرست

صفحة	
٣	الإهداء
٥ — ٦	تصدير بقلم المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ...
٧ — ٢١	مقدمة المؤلف
١ —	(١) القرآن والحديث . (٢) المتكلمون والمتصوفون .
	(٣) الفلسفة اليونانية . (٤) الفلاسفة المسلمون .
	(٥) علم النفس عند ابن سينا .
ب —	حياة ابن سينا ومؤلفاته وتلاميذه .

الفصل الأول

٢٢ — ٣٣	تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا
١ —	تقسيم ابن سينا للوظائف النفسية .
٢ —	نقد تقسيم ابن سينا :
	(أ) اعتبار الوظائف البيولوجية ووظائف نفسية .
	(ب) القول بالقوى النفسية .
	(ح) وحدة الحياة النفسية . (د) الحواس الباطنة .
	(هـ) إهمال الناحية الانفعالية من النفس .

الفصل الثاني

٣٤ — ٥٥	الإحساس الظاهر — تعريفه وعناصره
١ —	تعريف الإحساس .
٢ —	عناصر الإحساس :
١ —	المحسوس الخارجي :
	(أ) لا بد من تأثير المحسوس في الحس .
	(ب) أنواع المحسوسات .

٢ — انفعال الحس :

- (أ) تأثير المحسوس في الحس .
 (ب) اختلاف عضو الحس والمحسوس في الكيفية .
 (ح) الكيفيات المحسوسة .
 (د) الكيفيات الحسية الأولية والمركبة .
 ٣ — الوسط . ٤ — اللذة والألم .

الفصل الثالث

الشروط الفسيولوجية للاحساس ٥٦ — ٦٦
 الأعصاب الدماغية — الانفعال العصبي .

الفصل الرابع

الحواس الظاهرة ٦٧ — ٧٢

الفصل الخامس

اللمس ٧٣ — ٨٤
 عضو اللمس — موضع اللمس — كيف يحس اللمس —
 اللمس الداخلى

الفصل السادس

الذوق ٨٥ — ٨٩
 عضو الذوق — موضع الذوق — كيف يحدث الذوق

الفصل السابع

الشم ٩٠ — ٩٤
 عضو الشم — موضع الشم — كيف يحدث الشم

الفصل الثامن

السمع ٩٥ — ١٠٠
 عضو السمع — موضع السمع — كيف يحدث السمع

الفصل التاسع

- البصر ١٠١-١١٠
عضو البصر — موضع البصر — كيف يحدث الإبصار —
مركز الإبصار

الفصل العاشر

- الحواس الباطنة ١١١-١٢١
(١) إثبات وجود الحواس الباطنة من حيث المنفعة والغاية .
(٢) الحواس الباطنة مختلفة بالعدد . (٣) تدرج الحواس
من حيث تجرد موضوعاتها عن المادة . (٤) آراء المتقدمين
عن الحواس الباطنة .

الفصل الحادى عشر

- تعريف الإحساس الباطن ١٢٢-١٣٠
(١) تعريف .
(٢) كيف تتكون الصور في الحواس الباطنة :
أ — نظرية أرسطو . ب — نظرية ابن سينا .

الفصل الثانى عشر

- تشریح الدماغ وتوضیح مراكز الحواس الباطنة ١٣١-١٣٩
(١) جوهر الدماغ . (٢) وصف تركيب الدماغ .
(٣) تجاویف الدماغ . (٤) مراكز الحواس الباطنة .

الفصل الثالث عشر

- الحس المشترك ١٤٠-١٥٩
(١) تعريف . (٢) إثبات وجود الحس المشترك .
(٣) الخلاف بين ابن سينا وأرسطو .
(٤) وظائف الحس المشترك :
١ — الفرق بين الإحساس والإدراك الحسى .
٢ — هل هذه التفرقة موجودة عند ابن سينا .

٣ — عناصر الإدراك الحسى :

- ا — التمييز بين المحسوسات .
- ب — الجمع بين المحسوسات .
- ح — إدراك المحسوسات المشتركة .
- د — إدراك المحسوسات التى بالعرض .
- ه — الإدراك الحسى وظيفة الحس المشترك .
- و — الإدراك الحسى الكاذب .
- ٦ — الإهتار .

الفصل الرابع عشر

القوة الوهمية أو الوهم ١٦٠ — ١٦٦

(١) تعريف . (٢) وظيفة القوة الوهمية :

- ا — إدراك المعانى الجزئية — الإلهامات والغرائز .
- ب — الحكم الوهمى .
- ح — الوهم هو الباعث على أفعال الحيوان وأكثر أفعال الإنسان .

(٣) الوهم أكمل القوى المدركة الحيوانية .

(٤) الوهم عند الفلاسفة المتقدمين .

الفصل الخامس عشر

الذاكرة — القوة المصورة والقوة الحافظة الذاكرة ١٦٧ — ١٧٦

(١) المصورة . (٢) الحافظة الذاكرة .

(٣) الحفظ . (٤) الاستعادة والتذكر .

الفصل السادس عشر

التخيل أو القوة المتخيلة والمفكرة ١٧٧ — ٢٠٢

(١) تعريف :

- ا — ما هى القوة المتخيلة المفكرة .
- ب — تعريف التخيل عند الفلاسفة المتقدمين .
- ح — تعريف التخيل فى علم النفس الحديث .

(٢) وظائف التخيل :

(١) استعادة الصور والمعاني :

- أ — كيف تحدث الاستعادة
- ب — اختلاف الأشخاص في قوة التخيل المستعيد .
- ح — شروط الاستعادة التلقائية .
- د — قوانين الاستعادة .

(٢) الابتكار . (٣) دور التخيل في التفكير .

(٤) الأحلام :

- أ — سبب الأحلام .
- ب — الإحساسات الخارجية وتأثيرها في الأحلام .
- ح — الإحساسات العضوية الداخلية وتأثيرها في الأحلام
- د — استمرار أفعال اليقظة في الأحلام .
- هـ — الرؤيا والنبوة الخاصة بالمتخيلة .

الفصل السابع عشر

موقف ابن سينا من المذهب المادى ٢٠٣ — ٢١١

(١) المذهب المادى :

- أ — نظرية أبنا دقليس . (ب) نظرية ديموقريطس
- (٢) نقد ابن سينا للمذهب المادى .

خاتمة

طبيعة الانفعال الحسى في مذهب ابن سينا ٢١٢ — ٢٢٠

(١) نظرية المادة والصورة :

- أ — المادة والصورة مبدآن لكل جسم طبيعى .
- ب — تطبيق نظرية المادة والصورة على علم النفس .
- ح — القوى الحاسة صور في أعضاء الحس .

(٢) طبيعة الانفعال الحسى .

(٣) حل شبه في نظرية ابن سينا .

المراجع ٢٢١ — ٢٢٧

Bibliotheca Alexandrina



0617405

التمن ٣٠ ط